Л. Г. Дорофеева

ЧЕЛОВЕК СМИРЕННЫЙ В АГИОГРАФИИ ДРЕВНЕЙ РУСИ (XI — первая треть XVII века)

...Научитеся от Мене,
яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ.
(Мф. 11:29)

ВВЕДЕНИЕ

«Человек всегда составляет центральный объект литературного творчества. В соотношении с изображением человека находится и всё остальное: не только изображение социальной действительности, быта, но также природы, исторической изменяемости мира и т. д…» [Лихачев, 1970, с. 3]. Этими словами Д. С. Лихачев начинает свою книгу о человеке в литературе Древней Руси, но, конечно, относятся они и к литературе вообще, литературе как таковой, к любому ее периоду, будь то древнерусская словесность или литература XIX—XXI вв. При всей правомерности этого утверждения, в разные эпохи мы видим и разную степень внимания научной мысли к человеку как осознанной проблеме, и разное понимание того, что такое есть человек и каковы его отношения с миром — в самом широком смысле этого слова.

Последние десятилетия отмечены интенсивностью развития научной гуманитарной мысли в области изучения проблемы человека [см.: Одиссей. Человек в истории, 1989; Человек и культура, 1990; Человек в контексте культуры, 1995; Гуревич, 1999; Горский, 2001; Черная, 2008]. Особо актуальным является вопрос о типе личности, относящемся к тому или иному типу культуры. Причем как личности идеальной — заданной, искомой, выражающей идеал национального культурного сознания, — так и личности, рождаемой эпохой, «своим» временем. В конце 1980-х годов А. Я. Гуревич так сформулировал главную, объединяющую разные гуманитарные науки цель:

«приблизиться к пониманию неповторимого облика, специфики данной культуры, в контексте которой формируются различные типы личности» [Гуревич, 1989, с. 7]. И здесь — в решении этой «сверхцели» — особое место принадлежит литературоведению.

Следует сказать, что русским литературоведением накоплен значительный опыт в области анализа образа человека — но в отношении к литературе Нового времени и преимущественно классического ее периода. Сложилось целое направление, изучающее психологизм писателей XIX—XX вв. как особый способ создания литературного характера, разработанный русской классикой XIX в. Образ человека рассматривается исследователями с учетом всех составляющих произведения: мировоззрения автора; картины мира, создаваемой им в произведении; ценностного пространства и автора, и героя, и всей системы поэтических средств. Намечена и типология героев русской классики и т.д. (см.: труды М. Бахтина, Л. Гинзбург, С. Бочарова, Ю. Лотмана, А. Иезуитова и мн. др.).

Между тем в книжности Древней Руси образ человека занимает не меньшее, а, в определенном смысле, даже большее место. Ведь в средневековой литературе «традиционалистского типа», как ее определил С. Аверинцев [Аверинцев, 1986, с. 106], относящейся в классификации А.В. Михайлова к «морально-риторической системе», образ человека является одной из «скреп», связующих *эту систему* в единое целое: «Образ человека, толкование человека… всегда находится в центре литературы, и человек есть то начало, благодаря которому и ради которого запускается в ход *весь механизм морально-риторического словесного творчества* <…>» [Михайлов, 2008, с. 38]. (Здесь и далее в цитатах курсив мой, за исключением специально оговоренных случаев. — *Л.Д.*).

Нужно признать, что в отношении древнерусской литературы мы не можем говорить о наличии разработанной методологии, принципов анализа образа человека. Конечно, это не означает, что образ человека в русской средневековой литературе не привлекал внимания исследователей. Начало его изучению положил еще Ф. И. Буслаев в своей известной статье «Идеальные женские характеры Древней Руси» [Буслаев, 1990, с. 262—293]. К характеристике образа человека, к его изучению в идейно-ценностном плане, так или иначе, обращались и обращаются практически все ученые, занимающиеся идейно-содержательной сферой текста и особенностями его поэтики.

Агиография — особая область изображения человека с присущими ей законами, вне учета которых любое исследование придет к искаженным результатам. Изучение агиографии и образа святого

проходит свои этапы в соответствии с логикой развития медиевистики как науки. Начало специальному исследованию агиографии было положено во второй половине XIX — начале XX века. Это исследование развивалось поступательно и в предреволюционные годы. Тогда появились на свет труды П. Казанского [Казанский, 1854, 1855], Е.С. Голубинского [Голубинский, 1903], А.П. Кадлубовского [Кадлубовский, 1902], Хр. Лопарева [Лопарев, 1911], В. Яблонского [Яблонский, 1908], первые исследования В.П. Адриановой-Перетц [Адрианова-Перетц, 1917] и др. Достоянием медиевистики стали комментированные издания Киево-Печерского патерика и текстов агиографии о Борисе и Глебе Д.И. Абрамовича [Абрамович, 1916, 1911, 1931], княжеских житий, сопровождаемых историко-литературным исследованием Н. Серебрянского [Серебрянский, 1915]. А в конце XIX в. началось издание Великих Миней Четий митрополита Макария, собранных им в XVI в. К великому сожалению, эта работа была прервана революцией.

Восстановление процесса изучения агиографии, как и всей древнерусской литературы, мы наблюдаем в 1930—1940-е годы, в связи с появлением серийного издания «Труды Отдела древнерусской литературы» (ТОДРЛ) и с выпуском в свет Истории русской литературы в 10 томах. Теперь очевидно то искажение естественного процесса развития научной мысли, которое связано было с жесткой идеологизацией всех сфер жизни советского общества. И при этом главы о житиях, написанные М.О. Скрипилем, С.А. Бугославским, Д.И. Абрамовичем [см: История русской литературы в 10 т., т. 1], содержат полезный материал в плане характеристики агиографического стиля и образной его стороны.

В 1940—1950-е годы ТОДРЛ помещает ряд статей, в которых поднимаются проблемы изучения художественности древнерусской литературы и неизбежно затрагивается вопрос об изображении человека. Так, И.П. Еремин исследует, как он пишет, «повествовательный материал» в Киевской летописи с точки зрения «метода отражения действительности» [Еремин, 1949, с. 67] и обращается к принципам изображения героя в летописи. Как верно заметила О.Н. Бахтина, «ученый видит стремление летописца свести все многообразие действительности к некоему «абстрактному идеалу», каким являлся в советское время идеал христианский», в чем она усматривает положительный момент, т. к. тем самым «агиографический стиль *уже наделялся идеальной природой*» [Бахтина, с. 48]. Это затем получило развитие и детализацию в системе стилей Д.С. Лихачева. Мы же еще отметим тоже важный момент названного исследования И.П. Ереми-

на: он прослеживает процесс постепенного формирования в летописи *образа* человека и приемов его создания в связи с процессом появления повести из краткого погодного известия и из некролога. И именно из некролога, по наблюдению ученого, вырастает агиографическая повесть, в которой он выделяет черты агиографического стиля и приемы изображения святого [см.: Еремин, 1949, с. 80—83]. Все эти приемы не раз проговариваются в других работах советских исследователей как доказательство абстрактизации образа святого. Спустя два десятилетия В.П. Адрианова-Перетц уже констатирует те достижения советской медиевистики в изучении агиографии, которые усматривает в трудах В.В. Виноградова, И.П. Еремина, Д.С. Лихачева. И здесь же проводит мысль о необходимости учитывать религиозную составляющую текста при анализе жития: «представление наше о кругозоре древнерусского писателя (и читателя) останется односторонним, если мы не будем учитывать и те идейно-художественные впечатления, какие он получал от жанров, облеченных в религиозную форму» [Адрианова-Перетц, 1964, с. 42].

Иначе говоря, обращение к образу человека в древнерусской агиографии и его содержательно-формальной характеристике мы находим в трудах медиевистов разных поколений.

И все же системное исследование проблемы человека в древнерусской литературе так и остается тем «заданием», которое сформулировал еще в 1950-е годы Д.С. Лихачев. Создавая свою монографию «Человек в литературе Древней Руси», он поставил задачу рассмотреть «художественное видение человека в древнерусской литературе и художественные методы его изображения» [Лихачев, 1987б, с. 3]. Изданная в 1958-м и с незначительными дополнениями переизданная в 1970, 1983 годах, эта монография и по сей день остается единственным крупным исследованием проблемы человека в древнерусской словесности. Более о фундаментальных, концептуальных литературоведческих исследованиях в этой области говорить не приходится. Но, заметим, что сам ученый во вступительной части говорит о своем труде не как о *завершающем* исследовании проблемы человека, а как о «попытке» [Лихачев, 1987б, с. 3] решения поставленной им перед собой — и литературоведением — задачи.

Предваряя аналитический обзор этого труда, который представлен ниже[1], здесь отметим самое существенное.

Как известно, Д.С. Лихачев, вслед за В.Н. Перетцем, П.М. Сакулиным и наряду с В.П. Адриановой-Перетц и др., обосновал и развил

[1] См.: Первый раздел первой главы данного издания.

ныне широко известную и вошедшую практически во все вузовские учебники *теорию литературных стилей эпохи*[2]. В этой системе литературных стилей он и рассматривал образ человека, стремясь представить «систему стиля в изображении человека» и дать не «историю изображения человека», но «материалы для этой истории». Что это за материалы? По словам ученого, это «некоторые общие вопросы, связанные с изменением *формы изображения человека*» [Лихачев, 1987б, с. 5], которые он поднимает в своем исследовании. Главной идеей книги, как мы это видим, является идея *прогресса* в изменении способа изображения человека: от «монументального историзма» XI—XIII вв. с его «идеализацией» образа — через «абстрагирующий психологизм» «экспрессивно-эмоционального стиля» XIV—XV вв. и затем «идеализирующий биографизм» или «ложный монументализм» XVI в. — к «реализму вымысла», секуляризации, развитию личностного начала, авторства и появлению литературного характера (пусть в зачаточном виде) в XVII в.

В этот же период к проблеме «внутреннего» человека обратилась и В. П. Адрианова-Перетц. В своих статьях «К вопросу об изображении “внутреннего” человека в русской литературе XI—XIV вв.» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 15—24] и «Человек в учительной литературе Древней Руси» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 3—68] исследовательница опирается на несколько иное представление о принципах изображения человека и содержании его образа в древнерусской литературе, потому интересно их сопоставление с книгой Д. С. Лихачева, что мы и предлагаем в первом разделе первой главы, посвященном истории изучения проблемы человека в средневековой книжности.

Последние два десятилетия отмечены новыми именами ученых, новыми тенденциями и направлениями в изучении древнерусской книжности и усиливающимся интересом к смысловой стороне произведений. Появились монографии, статьи, посвященные фундаментальным проблемам изучения древней литературы и самой *методологии научного исследования* средневековой литературы. Активно включается в сферу исследования литература догматического, богослужебного, вероучительного характера, как в качестве объекта научного рассмотрения, так и в качестве методологического инструментария. В области изучения образа человека наметились важные

[2] Как заметил А.Н. Ужанков, «теория литературных стилей эпохи не воспринималась всеми литературоведами безоговорочно, и ряд ученых подвергли некоторые ее положения критике (В.В. Кусков, В.А. Грихин). Тем не менее предпринималась попытка сделать и ее базисом для построения теоретической истории русской литературы» [Ужанков, 2007, с. 7].

тенденции. Правда, пока по проблеме человека в древнерусской культуре изданы труды монографического характера лишь философского и культурологического направлений. Но в этих работах есть разделы, посвященные древнерусской книжности. Монография Л.А. Черной [Черная, 2008] обращена к антропологии древнерусского книжника и рассматривает в этом аспекте основные произведения древнерусской литературы разных периодов ее развития. В исследовании Т.В. Чумаковой [Чумакова, 2001] доминирует аспект религиозной антропологии при изучении культуры Древней Руси, в том числе и книжности.

Исследователи древнерусской словесности сегодня все чаще обращаются к феномену средневекового христианского сознания, изучают тип мышления писателя, особенности его мировосприятия и рождаемый древнерусской литературой образ человека (см.: В.Н. Топоров, А.Н. Ужанков, А.М. Ранчин, О.Н. Бахтина, Е. Л. Конявская, О.В. Гладкова, С.А. Семячко и мн. др.)[3]. Но относительно ясную типологию образа человека на основе имеющихся работ пока вычленить трудно, что и понятно — для этого нужны результаты анализа образа человека на материале практически всех жанров древней книжности[4]. До сего дня общеупотребимой остается градация героев, сложившаяся в 1950-е годы, по принципу социально-сословной принадлежности (князья, бояре, представители церкви разных санов, горожане, народные образы, женские образы разных сословий, святые, которых выделяют все же в особую группу, и т.д.); по функциональной направленности (правители, защитники, враги, хранительницы семьи и пр.); по нравственной доминанте, которая поляризует героев по одному признаку — добро/зло (герой — воплощение либо добра, *идеал*, либо зла — *антиидеал*). Все это, конечно, как-то помогает типологизировать героев, но только по внешнему признаку и либо не затрагивает смысловой стороны образа человека, либо — что хуже — деформирует его понимание, ограничивая смысл образа этой самой социальной принадлежностью. Тут, видимо, кроется и причина отсутствия разработок в области типологии героев литературы средневековья, которая базировалась

---

[3] Работы названных ученых представлены в списке литературы.

[4] Нужно помнить о предупреждении Д.С. Лихачева, призывавшего исследователей к максимально полному изучению текстов для возможности каких-либо обобщений и создания классификаций в области изучения поэтики: «Дифференциация, классификация и детализация собранного материала на первых порах исследования того или иного вопроса важнее, чем его генерализация» [Лихачев, 1964, с. 6].

бы на иных основаниях — ценностно-духовного содержания образа: герой древнерусской литературы устойчиво считается лишенным этого качества — *личной неповторимости* — в силу его *абстрактизации, церемониальности и этикетности*[5]. Следовательно, каждый герой *уже* обладает заданными чертами, прикреплен к определенному типу, как нравственному — добро/зло, так и социальному — князь/народ/монах и проч.

Но заметим оставшуюся без развития идею иного принципа классификации житий, которую предложил М.О. Скрипиль в 10-томном издании истории русской литературы на материале переводной литературы. М.О. Скрипиль подразделяет переводные жития на три группы: «*Первая группа ставила и пыталась разрешить вопросы христианской морали, самосовершенствования*. Таковы жития Нифонта, Антония Великого и Алексея человека Божия. <…> *Вторая группа житий говорила о лицах, замечательных своей деятельностью по насаждению монашества и борьбе с ересями*. В них изображался идеал монаха, послушного чернеца, энергичного строителя монастырей, стойкого противника ересей. Таковы жития Саввы Освященного и Федора Студита <…> Третья группа — жития *эсхатологического характера»,* которые представлены, как пишет М.О. Скрипиль, Житиями Василия Нового и Андрея Юродивого (курсив автора. — *Л.Д.*). [Скрипиль, 1941, с. 92—97]. Как мы видим, в этой классификации косвенно указывается на поведенческий тип святого, связанный с типом подвига. В более поздних исследованиях, появившихся после указанной книги Д.С. Лихачева, каких-либо иных классификаций образов героев по отношению к той, которая предложена ученым, мы не обнаруживаем.

Если же проводить аналогию с типологией героев литературы Нового времени, которая основывается на принципе определения духовно-нравственной, поведенческой доминанты литературного характера с выявлением ценностно-мотивационной сферы его образа, то и в древнерусской словесности в отношении к образу человека[6], по нашему убеждению, все же нужно точно так же идти в сферу *ценностно-смыслового его содержания*, отыскивая в нем особенности неповторимой личности, только говоря при этом не об *индивидуальной*, а о *личностной* его доминанте. Это связано с антропологическими

---

[5] Понятия, введенные в литературоведение Д.С. Лихачевым.

[6] …который, безусловно, не может являться характером, как и героем, в современном литературоведческом значении этих терминов в силу специфики средневековой книжности.

представлениями древнерусского книжника-христианина, церковным характером древнерусской книжности как таковой. Центральными личностными категориями, в соответствии с главным положением православной антропологии о человеке как образе и подобии Бога, тогда становятся категории *образа* и *подобия*. Суть антропологических воззрений древнерусского агиографа заключается в библейской идее *сотворенности человека* по образу и подобию Бога, затем *грехопадении*, в результате которого произошла трансформация, искажение человеческой природы, утрата человеком полноты богоподобия, обезображенность (гибель души), и *призванности человека к совершенству* через преображение путем покаяния для восстановления в полноте образа Божия (спасение души)[7]. В древнерусской книжности внутренний сюжет — и внутренний конфликт — героя и определяется напряженными отношениями между греховной человеческой природой и высочайшей призванностью к совершенству — к восстановлению в себе образа и подобия Божия, что зависит от личностных усилий самого героя, направленности *его воли* к воссоединению с *волей Творца*. Агиография и показывает разные пути восстановления образа Божия в человеке через уподобление Христу.

О некоторых теоретических аспектах изучения агиографического произведения и об основных для данной работы категориях: *предания*, *канона*, *образа*, *подобия* и концепте *смирения*, — пойдет речь в небольшом разделе первой главы.

Очерчивая границы своего исследования, еще раз уточним следующее: мы не ставим задачи всестороннего изучения образа человека на материале *всей* литературы Древней Руси. Оставаясь в русле решения этой общей задачи — изучения образа человека в литературе Древней Руси, — учитывая предложенные учеными пути и методы ее решения[8], мы обращаемся к одному жанру древнерусской словес-

---

[7] Мы не останавливаемся отдельно на антропологии древнерусского книжника, которая изложена достаточно подробно в православной святоотеческой и религиозно-философской литературе, к которой и отсылаем читателя (см.: Василий Великий, 1911; Григорий Богослов, 1994а, с. 31—35; Его же, 1994б, с. 41—44; Григорий Нисский, 1995; Игнатий (Брянчанинов), 1989; Зеньковский, 1997, с. 431—466; Его же, 2003, №12, с. 147—161; Вышеславцев, 1997, с. 401—416; Хоружий, 1997, с. 41—71; Чумакова, 1997; Мочалов, 2001, с. 210—219).

[8] По ходу исследования мы обращаемся к тем ценным наработкам в области изучения образа человека, которые представлены в трудах В.П. Адриановой-Перетц, В.В. Кускова, авторов статей 10-томного издания Истории русской литературы, Д.С. Лихачева, И.П. Еремина, А.С. Демина и др. классиков советской медиевистики и современных ученых — Г.В. Прохорова, А.Н. Ужанкова, А.В. Каравашкина, А.Л. Юрганова, М.Б. Плюхановой, А.М. Ранчина и мн. др. (См.: список литературы).

ности, но чрезвычайно важному и занимающему едва ли не приоритетное место среди остальных, — *агиографии* и ее центральному образу — образу святого, который являет собой *идеальный образ — человека смиренного*.

Все вышесказанное о проблеме типологии героя касается и агиографии, и даже в большей степени, т. к. образы святых традиционно принято изучать преимущественно в плане их соответствия агиографической схеме, понимаемой часто как ограничение в изображении личности святого. Основная тенденция изучения житий сегодня находится в области выявления повторяемости мотивов, общих мест, топосов [см.: Руди, 2001, 2005, 2006, 2007, 2010; Панченко, 2003; Антонова, Семенюк, 2008; Семенюк, 2009, и др.] — т. е. форм проявления *схематизма*, что само по себе необходимо, но не должно ограничивать изучение образа человека в житии в его смысловом аспекте, а может и должно явиться условием дальнейшего, более глубокого проникновения в смыслы этих устойчивых форм.

Параллельно развивается и другая тенденция, которая заключается в выявлении смысловой, содержательной составляющей образа святого, его личностных особенностей, уникальности духовного опыта и религиозного подвига, который одновременно связан с историческими процессами. Начало такому ракурсу в исследовании святости положил Г. П. Федотов, мощно развил В. Н. Топоров, и продолжают развивать исследователи сегодня, пусть по-разному, из разных методологических установок при единстве целей [см.: Бахтина, 2009; Ужанков, 2004, 2011; Левшун, 2001; Плюханова, 1996; Юрганов, 2003; Каравашкин, 2006; Гладкова, 1998, 2004, 2009; Черная, 2008, и др.]. И результаты этих исследований свидетельствуют, что не так уж схематизированы образы святых; скорее, нужно говорить в отношении к агиографии об *ином*, чем в других жанрах, способе их создания, а также *ином* способе их восприятия читателем и толкования, или *понимания,* исследователем.

И все же степень изученности агиографии как таковой оставляет желать лучшего. На малоизученность как переводных, так и собственно русских житий сетуют ведущие исследователи-медиевисты. Как справедливо указывают Л. А. Дмитриев и В. О. Творогов в словарной статье одного из последних биобиблиографических словарей, русские жития, которые появлялись на протяжении «всех веков существования древнерусской литературы» (а мы добавим, что на протяжении всей истории русской словесности, до сего дня), подвергаются систематизации, но «эта классификация весьма условна и не

имеет четких границ…»[9] [Литература Древней Руси. Биобиблиографический словарь, 1996, с. 69]. В одной из последних своих статей В.О. Творогов (который, как известно, продуктивно работает над составлением сводов житий), замечает: «Жития святых как по своему значению в формировании христианского мировоззрения, так и по богатству своего репертуара являются важнейшим компонентом древнерусской литературы», но «*даже оригинальная русская агиография*, к изучению которой на протяжении последних двух веков обращались десятки исследователей, *в настоящее время представляется областью, требующей нового, более репрезентативного и глубокого изучения*» [Творогов, 2008а, с. 115]. И это он пишет в недавней статье — 2008 г.

Причина того, что значительнейший раздел древнерусской словесности — жития — не привлекал должного внимания исследователей, в принципе, понятна. В.В. Кусков в одной из своих последних книг, написанной в конце 1980-х годов, говоря о трудностях так называемого партийного периода, в условиях которого, по его словам, невозможно было изучать полноценно древнерусскую литературу, призывал: «Сейчас назрела настоятельная необходимость изучения всего корпуса древнерусской литературы, как оригинальной, так и переводной» [Кусков, 2000, с. 45]. Или, например, М.С. Крутова объясняет малоизученность житийной литературы о святителе Николае не только «сложностью исследования текстологии самих памятников», но и «негласным запретом на изучение агиографической литературы в советский период» [Крутова, 1997, с. 113]. Если собственно русская агиография лишь сейчас начинает более интенсивно изучаться и в текстологическом (пока преимущественно), и в содержательном плане [см.: труды Г.М. Прохорова, С.А. Семячко, Е.В. Крушельницкой, два выпуска сборников «Русская агиография», 2005, 2011 гг., О.Н. Бахтиной, О.В. Гладковой, Ю.Г. Фефеловой и др., а также немалое количество диссертаций по агиографии, появившихся в 2000-е годы][10], то тем более сложная ситуация наблюдается в области переводной агиографии, о чем пишут и Д.М. Буланин [см.: Буланин, 1995, с. 20], и В.О. Творогов, который констатирует: «Мы располагаем лишь единичными исследованиями и изданиями переводных житий…» [Творогов, 2008а, с. 115].

[9] Заметим, за прошедшие 15 лет эта ситуация сильно не изменилась, хотя идет интенсивное изучение все новых и новых житийных текстов.

[10] См.: список литературы.

Все это, безусловно, ограничивает возможности создания каких-либо типологий на материале *всей* древнерусской агиографии. Поэтому, избрав объектом исследования образ человека в агиографии, *мы не ставим задачи выявления типологии героев агиографии в целом*. Из всех возможных типов личности, явленных в образах древнерусских житий, мы выбираем один тип личности: центральный образ — *человека смиренного* в идеальном его воплощении — святости. Но и в изучении образа смиренного человека мы не претендуем на окончательность выводов о количестве, вариантах возможных его типов именно в силу неохватности всего агиографического материала, как переводного, так и собственно русского.

Итак, лишь о *смиренном человеке русской агиографии* мы будем вести речь в этом исследовании. Все остальные типы (например, Святополк окаянный в «Сказании о Борисе и Глебе» и др.) будут рассматриваться только по мере необходимости и только в соотнесенности с главным образом святого. Естественно, мы опираемся на имеющуюся типологию святости, определяемую характером подвига, но она не является предметом нашего изучения.

Почему мы выбираем именно тип смиренного человека?

По нашему убеждению, образ смиренного человека занимает центральное положение не только в агиографии, но и в системе героев всей книжности XI — первой трети XVII в. Его изучение составляет весьма обширную самостоятельную область. И не только означенных веков. Наша работа находится в более широком научном контексте — в русле типологических исследований сравнительно-исторического характера и является первой ступенью исследования образа человека, идеального с точки зрения его ценностного содержания, занимающего *этически центральное положение среди героев русской литературы* и никогда не подвергавшегося системному изучению в содержательно-формальном плане. Об этом в своем недавнем труде сказал В. Хализев, впервые выдвинув задачу исследования типа героя, которого он назвал «идиллическим». Он выделяет этот тип на материале всей русской и — шире — мировой литературы, приводит ряд его именований, которые встречаются в литературоведческой мысли. Ученый обращен к литературе классической и лишь в общих рассуждениях по касательной затрагивает проблему героя смиренного типа в литературе Древней Руси, причем именно на материале житий [Хализев, 2005]. Тот факт, что в отношении к литературе Древней Руси проблема смиренного героя как таковая никем даже не ставилась, вызывает удивление. Ведь даже при самом беглом взгляде на древнерусскую литературу и ее героя трудно не заметить, что

именно образ смиренного человека и является самым распространенным, он-то и воплощает идеал человека для древнерусского книжника, *это и есть идеальный герой древнерусской словесности*. Между тем, за редким исключением[11], мы не встречаем в исследованиях выделения этого типа героя как идеального, да вообще смиренного типа как особо значимого в типологии героев древней литературы Руси. Поскольку в недавнем прошлом вопрос об идеале в древнерусской книжности решался советскими медиевистами с позиций, зачастую противоположных позиции древнерусского автора и внеположных самому изучаемому тексту, постольку естественным было считать, например, Февронию из известной «Повести о Петре и Февронии» сильной личностью, ценность которой заключается в ее мудрости крестьянки, *победившей* князя[12]. Или делался акцент при рассмотрении житий русских святых — преподобных, мучеников и др. — не на смирении, которое отмечалось лишь как одно из качеств, пусть очень важных, присущих святому, а на общественной, даже политической, значимости или самой личности святого (преподобных Феодосия Печерского или Сергия Радонежского), или канонизации святых (например, страстотерпцев Бориса и Глеба). Мы об этом говорим потому, что и до сего дня подобная трактовка звучит в учебных пособиях и других массовых изданиях. Конечно, причина разногласий в оценках образа святого кроется в разности методологических установок исследователей.

Здесь возникает необходимость методологического самоопределения и выбора основных принципов анализа текста, от которых, как известно, зависит и результат исследования. В нынешнем русском литературоведении вопросы методологии особенно болезненны и остры, что понятно: здесь и наследие прошлой советской эпохи, и особенности постсоветского времени с его разнонаправленными идеологическими и мировоззренческими тенденциями, на которые чутко реагирует гуманитарная мысль.

И. А. Есаулов в своих иследованиях на протяжении последних двух десятилетий ставит — и решает — проблему методологии литературоведческого исследования [см.: Есаулов 1995; Он же, 2004; Он же, 2007; Он же, 2009; Он же, 2012]. В недавно вышедшей книге

---

[11] А.Л. Юрганов, исследуя тип юродивых, пишет, в частности, о святом Андрее Юродивом как о явлении образа смиренного человека [см.: Юрганов, 2003, с. 211—290].

[12] Но нужно сказать, что такая трактовка уже не является актуальной, т. к. за последние 15 лет появились исследования, раскрывающие содержание этого образа в контексте христианской аксиологии [см.: Гладкова, 1998; Ужанков, 2004; Гаричева, 2006, с. 33—55; Дорофеева, 2005, и др.].

«Русская классика: новое понимание», генерализуя наблюдения последних десятилетий, ученый очерчивает основные — разные — современные исследовательские подходы и установки, рассматривает вопросы изучения произведения в его отношении к своему историческому контексту и в соотношении автора — текста — читателя, говорит о различии в «изучении» и «понимании» текста произведения. Опираясь на известную мысль М. Бахтина о «большом времени», в котором только и может раскрыться «полнота смыслового явления», И. А. Есаулов выделяет еще один *принцип понимания* художественного текста — в религиозном контексте, определяющем тип культуры и, следовательно, литературной традиции, и вводит *новые категории понимания* русской словесности. И притом что внимание ученого сосредоточено в большей мере на русской литературе XIX—XX вв., общеметодологическая его установка касается всей словесности, включая древнерусскую, о чем говорит представленный в книге анализ двух начальных, определяющих русскую словесность текстов — «Слова о Законе и Благодати» и «Слова о полку Игореве» [Есаулов, 2012].

Практически каждый современный русский ученый-медиевист указывает на необходимость пересмотра методологических оснований исследования древнерусского текста и стремится найти метод анализа, адекватный объекту исследования. Первое, что нужно отметить в качестве общей тенденции, — это явный поворот литературоведов к изучению древнерусских текстов с учетом их религиозной составляющей. Как справедливо заметила Л. В. Черная, среди появившихся в последние годы книг и статей, количество которых «велико», «явственно преобладает историко-церковная и религиозная проблематика… Таким путем современная наука наверстывает упущенное в советский период» [Черная, 2008, с. 26].

В этом плане назовем труды современных ученых: В. В. Бычкова, рассмотревшего древнерусскую эстетику в категориях христианской философии [Бычков, 1972, 1995, 2009]; В. Н. Топорова, обратившегося к изучению древнерусской святости именно в религиозно-духовном контексте, используя при этом семиотический подход [Топоров, 1995, 1998]; Б. А. Успенского [Успенский, 1995, 1996, 2004а, 2004б и др.], труды которого по семиотике истории, искусства, культуры вносят большой вклад в изучение специфики русской словесности; А. Н. Ужанкова, предложившего свою периодизацию древнерусской литературы на основе выдвинутой им теории стадиального развития средневекового мировоззрения и смены

литературных формаций [Ужанков, 1996, 2007, 2008, 2011]; Л.В. Левшун, разрабатывающей теорию образа в восточнославянской книжности на основе святоотеческой мысли [Левшун, 2001]; А.М. Ранчина, обратившегося к герменевтическому анализу древних текстов [Ранчин, 2007]; Л.В. Черной, избравшей антропологический подход как основной при изучении древнерусской культуры [Черная 2008]; А.Л. Юрганова и А.В. Каравашкина, разрабатывающих феноменологический и герменевтический подходы изучения древнерусского текста [см.: Юрганов, 1998; Каравашкин, Юрганов, 2003; Каравашкин, 2006; Он же, 2009], и др., чьи работы знаменуют новый период изучения древнерусской литературы.

Из современных исследований агиографии обращают на себя внимание труды В.В. Лепахина, изучающего связь иконы с литературой, что открывает новые возможности более глубокого анализа текста, «вскрытия» его сакрального содержания и связанных с этим особенностей поэтики, для чего им вводятся новые термины — иконичности, эонотопоса, иконотопоса и др. [Лепахин, 2000а, 2002, 2007, 2012]. К ним мы еще обратимся не раз. Несомненно ценным является опыт изучения связей древнерусской агиографии с литературой, творчеством писателей XIX в., предложенный в книге В. Видмарович «Агиография: текст и контекст» [Видмарович, 2009].

Нельзя не сказать о важности исследований древнерусской словесности в области лингвистики, которые ведутся в последние десятилетия. В своей работе «Философия русского слова» В.В. Колесов изложил взгляд на проблему «концепта», предлагая видеть в нем «самый “зародыш” Божественного логоса, архетип мысли, который не задан, а дан, но постоянно изменяет свои грамматические и содержательные формы, и прежде всего — образные формы» [Колесов, 2002, с. 68]. А.М. Камчатнов герменевтически исследует перевод славянской Библии, разрабатывает на основе философии имени П. Флоренского, А. Лосева онтологическую теорию слова и предлагает общую концепцию развития русского литературного языка, что неразрывно связано с закономерностями развития древнерусской словесности [Камчатнов, 1998]. Труды этих лингвистов имеют, безусловно, методологическое значение при изучении словесности как таковой, и особенно древнерусской.

Названные ученые при всей своей разности в области ракурса исследования, интерпретации текстов, аксиологических позиций и пр. объединены в главном — в стремлении восстановить в праве на определяющее значение мировоззренческий принцип при анализе сред-

невекового искусства, в реабилитации религиозной составляющей этой культуры как определяющей всю ее специфику. Четко и определенно об этом пишет А.Н. Ужанков: «До наметившейся в начале XVII века секуляризации сознания мировоззрение древнерусского книжника было религиозным. И *основой* (курсив здесь и далее в цитате — автора. — *Л.Д.*) для понимания как отдельного древнерусского творения, так и всей средневековой словесности в целом служит *Православие*. Не учитывать это обстоятельство, пренебрегать им — значит сознательно (или бессознательно) уходить от поиска того смысла, который вкладывал древнерусский автор в свое творение, подменять его *современной интерпретацией*, а в конечном итоге — удаляться от истины» [Ужанков, 2011, с. 20].

Говоря о методологическом кризисе, который «тянется в гуманитарных науках вот уже столетие», М.С. Киселева справедливо отмечает: «Одна из программ преодоления этой ситуации — герменевтическое исследование текстов» [Киселева, 2000, с. 9]. Поэтому выбор герменевтического подхода для анализа древнерусского текста закономерен и уже опробован современной научной мыслью в области медиевистики.

Нужно отметить, что одним из первых обозначил это направление в медиевистике А.С. Демин, который обратился к проблеме художественности, изобразительности древнерусских текстов не как к самоцели, но как к способу выявления «художественно-философских представлений, мироотношения и мироощущения писателей» [см: Демин, 1998, 2003, 2009]. В своих работах представил опыт скрупулезного, внимательного герменевтического анализа средств изобразительности в древних текстах, о чем мы еще скажем в связи с анализом «Сказания о Борисе и Глебе» [см.: глава 3.2.1.]. А.С. Демин стал инициатором и руководителем очень важного в современном литературоведении серийного издания: уже более двух десятилетий (с 1989 г.) выходит сборник, включающий в себя монографии и научные статьи, под общим названием «Герменевтика древнерусской литературы» [см.: Герменевтика древнерусской литературы, 1989—2010]. Это периодическое издание, представляя разные научные направления и школы, объединено главной задачей — *толкования, интерпретации текста, открытия его смысла*.

Медиевисты в последние годы все чаще обращаются к герменевтическому методу толкования текстов. Об этом говорят недавние монографические издания Н.И. Данилевского [Данилевский, 2004], А.Л. Юрганова [Юрганов, 1998], А.В. Каравашкина [Каравашкин,

2004, 2005. 2009 и др.], их совместная книга [см.: Каравашкин, Юрганов, 2003], публикации А.Н. Ужанкова [Ужанков, 2004, с. 7—35], О.Н. Бахтиной [Бахтина, 2009, с. 47—61], О.В. Гладковой [Гладкова, 1998], А.М. Ранчина [Ранчин, 2007] и др. Это свидетельствует о герменевтическом изучении текстов русского средневековья как *тенденции* в современной медиевистике.

Но что в себя включает герменевтический принцип анализа?

Мы не освещаем всей истории развития герменевтической традиции [см. об этом: ПЭ, 2006; Хализев, 2002; Бетти, 2011; Кашин, 2000, и др.], которая, являясь отраслью церковной библеистики, в течение многих веков разрабатывала принципы и методы толкования Священного Писания. В связи с церковным характером произведений древнерусской книжности, для которых тексты Священного Писания и богослужебные тексты являются каноническими и определяют смысловой и формальный уровни произведения, основные методы, разработанные библейской герменевтикой, вполне применимы и даже необходимы. К таковым относится понятие «герменевтического круга», «согласно которому, — как пишет П.И. Савваитов, — смысл целого понимается исходя из смысла единичного, а единичное, исходя из смысла целого» [цит. по: ПЭ, 2006, с. 361]. Применительно к Библии это означает рассмотрение отдельного ее фрагмента не только в ближайшем текстовом контексте, но в контексте, во-первых, всей Библии, во-вторых, при необходимости, в контексте церковного, или Священного Предания — т.е. в святоотеческой традиции толкования Священного Писания. *В нашем случае для агиографических текстов древнерусской книжности контекстом, в котором и необходимо их изучать, будет Священное Предание, частью которого являются тексты Священного Писания, — именно это и есть «родной» контекст житий.* Здесь стоит напомнить, что категория *предания* является одной из ключевых, если не главной, в концепции А.Н. Веселовского, который ставил перед исторической поэтикой задачу «определить *роль и границы предания* в процессе личного творчества» [Веселовский, 1989, с. 300]. В своей неизданной части «Исторической поэтики» — теоретическом введении, опубликованном в 1959 г. В.М. Жирмунским, А.Н. Веселовский пишет: «Свобода личного поэтического акта *ограничена преданием*; изучив это предание, мы, может быть, ближе определим границы и сущность личного творчества» [см.: Неизданная глава …, 1959, с. 121; Веселовский, 2006]. И в этом магистральном направлении мысли, рожденном А.Н. Веселовским, находятся

труды ведущих русских литературоведов: П.Н. Сакулина [Сакулин, 1925], М.М. Бахтина [Бахтин, 1979], С.С. Аверинцева [Аверинцев, 1977], А.В. Михайлова [Михайлов, 2008], Д.С. Лихачева [Лихачев, 1967, 1973, 1970, 1987 и др.], А.С. Демина [Демин, 2009], И.А. Есаулова [Есаулов, 1995, 2004, 2012], А.Н. Ужанкова [Ужанков, 2007, 2009, 2011], В.Н. Захарова [Захаров, 2012].

В.Е. Хализев, предлагая системную характеристику герменевтики как «методологической основы гуманитарного знания (наук о духе)» [Хализев, 2002, с. 144], указывает на особую роль М.М. Бахтина в развитии герменевтики: «Оригинальное обсуждение проблем герменевтики, сильно повлиявшее на современную гуманитарную мысль (не только отечественную), предпринял М.М. Бахтин, разработав понятие диалогичности. <…> В диалоге (духовной встрече) с автором читатель, по Бахтину, преодолевает «чуждость чужого», стремится «добраться, углубиться до творческого ядра личности» создателя произведения и одновременно проявляет способность духовно обогатиться опытом другого человека и умение выразить себя» [Хализев, 2002, с. 144]. Таким образом, сама герменевтика как направление исследовательской мысли, ориентированное на поиск *смысла* произведения словесности в контексте *предания*, является естественной составляющей исторической поэтики и шире — сравнительно-исторического метода в литературоведении, в магистральном русле которого мы видим и свое исследование.

И все же герменевтика как самостоятельное исследовательское направление XX и уже XXI веков устойчиво связывается с именем Х.-Г. Гадамера, чей труд «Истина и метод: Основы философской герменевтики» [Гадамер, 1988] считается классическим. Остановимся на основных его положениях, определяя для себя *главные принципы анализа текста*.

Что важно отметить: созданная Гадамером универсальная герменевтика не противоречит общим принципам Библейской герменевтики, напротив, основывается на них. Главной мыслью Гадамера, как известно, является мысль об «истории воздействий» на духовный мир, которую *уже имеет* избираемый для интерпретации текст произведения, что приводит философа к утверждению идеи о «власти истории» (или предания) «над конечным человеческим сознанием» [Гадамер, 1988, с. 357]. Гадамер и утверждает авторитет предания, необходимость толкования текста не только из «современного горизонта»: для *понимания смысла* изучаемого произведения исследователь должен поместить его в родной для него историче-

ский контекст. Это и даст толкователю возможность «расслышать тот собственный, иной по отношению к нам смысл предания, который оно действительно сумело высказать» [Гадамер, 1988, с. 362]. Это никоим образом не отрицает значение «современного горизонта» в процессе *понимания* текста произведения. Напротив, Гадамер «снимает» всякое противоречие между «современным горизонтом» и историческим горизонтом предания. Как пишет философ, «…понимание всегда есть процесс слияния этих как бы для себя сущих горизонтов… При господстве традиции всегда имеет место такое слияние. Ведь там, где царит традиция, старое и новое всегда вновь срастаются в живое единство, причем, ни то, ни другое, не отделяется друг от друга с полной определенностью» [Гадамер, 1988, с. 362—363]. При этом нужно заметить, что Гадамер, говоря о *понимании* письменных текстов, вовсе не имел в виду субъективное их толкование с «перенесением» в авторские душевные переживания. Он имеет в виду прежде всего наличие того «общего смысла», который заключается в предании и которому в предании же причастны и автор произведения и интерпретатор: «…мы движемся в таком измерении осмысленного, которое само по себе понятно и потому никак не мотивирует обращение к субъективности другого. *Задача герменевтики и состоит в том, чтобы объяснить это чудо понимания, которое есть не какое-то загадочное общение душ, но причастность к общему смыслу*» [Гадамер, 1988, с. 346].

Благодаря чему возможна эта «причастность к общему смыслу»? Не автоматически же — и *не магически* — интерпретатор «входит» в общий с автором произведения контекст предания. Прежде всего, через сам изучаемый текст, в котором, как пишет Гадамер, интерпретатор «связан или вступает в соприкосновение с той традицией, которую несет нам предание». Здесь огромна роль языка, «на котором обращается к нам предание» и в котором заключается и преодолевается «полярность близости и чуждости» [Гадамер, 1988, с. 349]. Ученый выдвигает и условие, мы бы сказали, свободы интерпретатора от имеющихся уже «пред-мнений» о произведении, мешающих интерпретатору, и свободы изучаемого текста от «личного интереса к предмету» самого интерпретатора. Он подводит к мысли о том, что смысл изучаемого текста «определяется также исторической ситуацией, в которой находится интерпретатор, а, следовательно, и всем объективным ходом истории в целом» [Гадамер, 1988, с. 351] и возглашает необходимость единства «своего» и «другого», которое возможно в «слиянии горизонтов», о чем мы говорили выше.

Эти общие принципы герменевтического изучения текста, предложенные Гадамером, стали предметом активной рефлексии современных исследователей древнерусской литературы, которые развивают, конкретизируют их и применяют к анализу текста.

Мы уже упоминали исследования Н. И. Данилевского [Данилевский, 2004], А. В. Каравашкина [Каравашкин, 2006], непосредственно нацеленные на герменевтический анализ текстов — но как *исторических* источников, т. е. в их исследованиях представлен опыт исторической герменевтики. Опыт лингвистической герменевтики мы видим в трудах А. М. Камчатнова [Камчатнов, 1998, и др.]. Литературоведческая герменевтика представлена в целом ряде исследований, к каковым мы относим и исследования Р. Пиккио. Надо заметить, что не всегда исследователь, решая герменевтические задачи, обозначает это как метод. Известно, что Рикардо Пиккио, исследуя литературу восточнославянского мира, названного им термином *Slavia orthodoxa*, стремился именно к ее *пониманию*, открытию смыслов, заключенных в текстах, для чего ввел понятия «духовного кода», «тематического ключа» (или «смыслового ключа», или «библейского ключа»), которыми являются цитаты Священного Писания [см.: Пиккио, 2003]. «Библейские ключи», по разумению известного ученого-медиевиста, призваны открыть читателю средневекового текста не столько исторический уровень текста, сколько духовный, те контексты, которые только и могут быть «узнаны» благодаря этому «ключу» как современниками автора, так и читателем любой другой эпохи. Это и есть то *герменевтическое понимание*, которое основано на причастности читателя и автора — независимо от принадлежности своему времени — одному духовному контексту Предания, в котором и возможна их *встреча*.

Современные литературоведы-«древники» все чаще обращаются к герменевтике как осознанному методу литературоведческого исследования и осмысливают его как теоретическую литературоведческую *проблему*.

Так, А. М. Ранчин, говоря об «адекватном истолковании» средневекового произведения, выдвигает ряд герменевтических правил, из которых основным он считает «презумпцию религиозной семантики интерпретируемого текста: древнерусская словесность и, шире, литература Slavia Orthodoxa, *религиозна по своей сущности*; письменный язык (славянская азбука) создан *по благодати Божией* для перевода сакральных текстов, означаемое и означающее связаны в нем непроизвольно, неконвенционально. Соответственно, *интерпретация*

древнерусского памятника как произведения, воплощающего религиозные мотивы, всегда предпочтительна в сравнении со стремлением обнаружить в нем, например, государственно-политические идеи («Слово о Законе и Благодати») или любовную тему («Повесть о Петре и Февронии»)» [Ранчин, 2001, с. 72]. Далее ученый говорит о необходимости «*разграничения генезиса и функции*», дабы по функции в тексте *определять смысл* того или иного мотива, образа, эпизода и т.д.; о «семантической целостности текста» как условии его прочтения; об отнесенности текста к *более широкому контексту*, а именно к текстам, «составляющим его смысловое окружение» и выступающим «в роли кодов» и т.д. [см.: Ранчин, 2001, 73—77].

О ценности герменевтического подхода при изучении агиографии пишет О.Н. Бахтина, которая справедливо считает, что «задача правильного прочтения житийного текста ставит перед исследователем проблему «воссоздания» мира Древней Руси в современных нам категориях и понятиях, хотя картина жизни древнего мира принципиально отличается от нашего миропонимания, что, в свою очередь, диктует поиск нового способа интерпретации текстов прошлых эпох, опирающегося на авторские, а не на исследовательские представления о мире. Сегодня этот подход называется собственно герменевтическим подходом. Концепты, или основные понятия, русской культуры устойчивы и постоянны <…> главная задача, стоящая перед современным исследователем словесной культуры прошлого, — это *понять цель написания текста и через основные концепты национальной культуры определить ту информацию, которую хотел оставить автор и которую пытается воспринять сегодняшний читатель и исследователь*» [Бахтина, 2009, с. 49—50]. Таким образом, выделяется еще один продуктивный способ анализа, включаемый в герменевтическое исследование — через основные *концепты*, или *понятия*, или *ценностные категории*, или *имена*. (Термины здесь синонимичны. Терминология в данном случае зависит от понимания термина и научного контекста, его породившего. Сейчас устоялось использование слова «концепт» применительно к ценностным категориям, и уже традиционно опираются на определения Ю.С. Степанова, самое короткое из которых звучит так: «Концепт — это как бы сгусток культуры в сознании человека») [Степанов, 1997, с. 40].

Говоря о литературе древнерусской, признавая церковно-религиозное происхождение и содержание ее произведений, нужно понимать, что их создатели, которые авторами себя не считали, бы-

ли *со*-авторами (по самому способу создания текста — молитвенно-смиренному отказу от собственно своего слова и рождения слова синергийного) с Самим Творцом и рассчитывали не на собственные силы, а на благодатную помощь. Таково было сознание древнерусского книжника практически до XVII в. и агиографа — во все времена. (Это много определяет в позиции агиографа в отношении к создаваемому им тексту, к Богу, к себе и святому, влияя на формы повествования, что мы увидим дальше). Но тексты — это слова. А слова могут иметь и прямое значение, и переносное или смысл буквальный и символический, относящийся к предметам духовной реальности. Поэтому должно быть и историко-филологическое толкование текста, которое устанавливает и конкретно-исторический смысл явления, изображенного в житии словом, и его символическое значение, раскрывающееся в общем контексте Священного Предания, которому житие и принадлежит.

Метод герменевтического анализа текста для нас является основным, но, конечно, не единственным. Сопрягается с ним также *антропологический подход* в изучении образа человека, что и понятно, т. к. именно в зависимости от антропологических представлений писателя и выстраивается структура образа героя. Не менее важным — и органичным для герменевтического подхода — является и *аксиологический анализ*, т. к. нет внеценностного пространства в литературе, о чем пишет и М. Бахтин, который фактически обращается к ценностному подходу как основному, в частности, в своем труде «Эстетика словесного творчества», анализируя отношения автора — героя. Пространство же древнерусской литературы, и особенно агиографии, организовано ценностно-иерархически и не терпит в этом смысле компромиссов, что определяет специфику всей образности и в том числе системы образов героев, всегда ценностно мотивируемых агиографом.

Это обращает нас к выявлению основных ценностных категорий в пространстве образа житийного героя, который рассматривается в сюжетном движении и через формы выражения, обнаруживаемые в каждом конкретном произведении, которое в свою очередь является принадлежащим определенному разделу литературы (переводной или оригинально русской) и периоду историко-литературного развития.

Поскольку наше внимание сосредоточено на образе смиренного человека и его типологических чертах, а тип жития зависит именно от типа и характера подвига святого (хотя укажем и обратную последо-

вательность: тип жития нам *уже* указывает на *возможный* характер подвига и на тип смиренного поведения, но тоже только *возможный*), то и рассматривать мы будем образы святых в соответствии с общей их классификацией, выделяя только самые характерные их черты и доминанту поведения, по которой можно определить и тип смирения.

Основополагающими для нас в ходе прочтения исследуемых текстов являются герменевтические категории — *смысла*[13]*, понимания, интерпретации, предания, концепта* (или его синонимы — *понятия, ценностной категории, имени*) и литературоведческие категории *образа, типа, сюжета, поэтики* (форм выражения образа).

Итак, нашей *основной целью* является изучение образа смиренного человека, выявление его генезиса и типологических черт, главного принципа поведения, его содержания и поэтики с помощью основного метода — герменевтического прочтения на материале древнерусской агиографии. Конечно, летописи и другие исторические произведения также дают материал для анализа образа человека, и в ряде случаев, когда исследуемый нами текст связан с летописью, мы обращаемся к этому жанру, но лишь в агиографическом его содержании.

Мы не преследуем цели установления *всех возможных вариантов* этого агиографического типа — человека *смиренного*. О. В. Творогов, говоря о парадоксальности того факта, что «один из самых чтимых и самых распространенных в древнерусской книжности, жанр, представленный в литературе нового времени десятками публикаций и сотнями исследовательских статей, в то же время оказывается наименее… изученным текстологически», в связи с этим справедливо замечает: «…это, на первый взгляд, формальное требование оказывается совершенно необходимым: ведь только воссоздав историю текста жития, мы сможем объективно судить о путях изменения его содержания и соответственно об изменениях идеологической направленности памятника, о его месте в ряду других агиографических текстов, о степени художественной адекватности текста традициям своего времени» [Творогов, 2005, с. 3].

Невыполнимость в полной мере этого важного условия сужает круг анализируемых произведений, в который включаются для герменевтического прочтения главным образом текстологически изу-

---

[13] Как пишет В. Е. Хализев, опираясь на А. Ф. Лосева, «значение слова «смысл» сопряжено с представлением о некой всеобщности, о первоначале бытия и его глубинной ценности» [Хализев, 2002, с. 143].

ченные памятники, либо, если нет критического издания произведения, выбранного для анализа, оно занимает важное место в сознании древнерусского человека той или иной эпохи, и это находит отражение в количестве имеющихся редакций и списков[14].

Нам важно выяснить на материале агиографии *принцип*, лежащий в основе изображения смиренного человека, *смысловое наполнение* этого образа, понять *цели* древнерусского автора, его представления о человеке и увидеть те уровни изображения человека в средневековом тексте, которые не поддаются вычленению при позитивистском подходе к анализу средневековой религиозной литературы, но которые все же определяют эстетический план этого образа и нуждаются в герменевтическом, а также антропологическом и аксиологическом подходах.

К исследованию привлекаются основные типы агиографических памятников переводной и оригинальной русской литературы *разных* периодов, что позволяет наметить типологию образа смиренного человека и выявить особенности каждого типа.

Следующая *задача* носит историко-литературный характер, т. к. обращена к проблеме эволюции способа изображения святого в житии, к анализу поэтики образа смиренного человека в контексте историко-литературного процесса с учетом изменений, происходивших в развитии древнерусской словесности на протяжении XI — первой трети XVII в.

С этой задачей связана еще одна проблема, решаемая в диссертации, — соотношения агиографического канона и форм его выражения в связи с изображением святого. Все это обусловливает отбор и распределение исследуемого материала по следующим принципам:

1. Принцип репрезентативности текста. Мы подвергаем герменевтическому прочтению самые известные, самые распространенные и читаемые в Древней Руси жития, вершинные в эстетическом и значимые в историко-литературном плане.

2. Принцип жанровой и внутрижанровой дифференциации. Агиография имеет внутрижанровую градацию, основанную на типологии святости. И поскольку тип святости определяет содержание и поэтику образа, то рассматриваются выборочно памятники несколь-

---

[14] В выборе для анализа житий переводной литературы мы руководствовались результатами изысканий В.О. Творогова, составившего своего рода «рейтинг» распространенности и читаемости переводных житий на Руси в XI—XV вв. [см: Творогов, 2008а; Он же, 2008б].

ких основных агиографических типов (жития о мучениках, преподобных, святителях, праведных, благоверных князьях, юродивых).

3. Принцип происхождения памятника. Вся древнерусская агиография разделяется на переводную и собственно русскую агиографию, что связано с происхождением житий. Соответственно мы разделяем весь корпус рассматриваемых житий на две части и посвящаем им две отдельные главы.

4. Принцип хронологический. Все произведения собственно русской житийной литературы[15], независимо от места рассмотрения в тексте данного исследования, анализируются в контексте мировоззрения той эпохи, к которой относится текст с учетом специфики писательского восприятия мира и художественного метода, им определяемого (в соответствии с теорией литературных формаций и стадиального развития А. Н. Ужанкова). Таким образом, на протяжении всего исследования сохраняется перекрестный — жанрово-хронологический принцип изучения текста.

Главным методом является *метод герменевтического прочтения*, который требует подробности, последовательности, неторопливости для возможно более глубокого проникновения в смысловое наполнение выявляемых форм изображения человека в изучаемых произведениях. И потому анализируемых текстов не может быть много, но они являются знаковыми в древнерусской книжности. С другой стороны, избранные нами тексты — и это одно из главных условий герменевтического прочтения — помещаются в тот духовный, исторический и литературный контекст, которому они принадлежат, с целью выявления типологических свойств смиренного человека, типа (типов) его поведения и рожденного им (ими) главного принципа организации этого образа.

Принципиальным для герменевтического исследования является рассмотрение произведений в общем контексте предания, каковым для древнерусской книжности является Предание Церковное, или Священное. Это то условие прочтения, которое и обеспечивает искомое *понимание* древнерусского произведения в герменевтическом смысле, *встречу* с его автором и открытие сокровенных для внешнего взгляда *смыслов*, заключенных в произведении.

[15] Хронологический принцип мы не применяем в отношении к переводной литературе в силу ее специфики, связанной с проблемой перевода, которая не является предметом нашего исследования.

Глава 1

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА: НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ

1.1. К истории изучения проблемы человека в советской медиевистике

Первым обозначил *проблему идеала человека* в древнерусской литературе и показал путь к ее решению Ф.И. Буслаев, в статье «Идеальные женские характеры Древней Руси» [Буслаев, 1990, с. 262—293], посвященной фактически всего двум произведениям: «Легенде об Унженском кресте» и «Повести об Ульянии Осорьиной» (к ним примыкает и «Повесть о Петре и Февронии», рассмотренная ученым в другой статье — «Песня “Древней Эдды”» о Зигурде и Муромская легенда» [Буслаев, 1990, с. 132—163]). При небольшом объеме рассматриваемого материала, труд Ф. И. Буслаева является методологически важным. Продуктивность метода исследования ученого объясняется тем, что «Буслаев воссоздает *духовную реальность* отдаленного или недалекого прошлого, он исследует то или иное явление культуры через духовную атмосферу, его питавшую и породившую» [Афанасьев, 1990, с. 30]. Иначе говоря, связывает категорию идеального (в значении духовного) с нравственным совершенством личности, ее благочестием и верою.

И все же задачу системного исследования образа человека в древнерусской книжности первым в середине XX века поставил Д.С. Лихачев, посвятивший этому книгу «Человек в литературе Древней Руси» [Лихачев, 1987]. Этот труд по сей день во многом определяет взгляд на содержание образа человека в древнерусской литературе в развитии от XI к XVII веку, в связи с чем необходимо обратить особое внимание на предложенную ученым типологию образа человека и методы его изучения.

Написанная в 1950-е годы и переизданная с незначительными дополнениями в 1970-е, эта книга выражала общее представление о человеке, свойственное литературоведению советского периода, методология которого определялась атеистической идеологией, замешанной на марксистской философии. Таковы особенности времени, к которому принадлежал Д.С. Лихачев. Может быть, «монологичность» самой эпохи обусловливала и «монологичность» в области литературоведческих позиций и мнений, так как после книги Д.С. Лихачева по

проблеме человека на протяжении четырех десятилетий — вплоть до 1990-х годов — не появилось никаких крупных исследований и не высказывалось иных мнений. Все было сказано, утверждено и регламентировано учебными пособиями. Но это лишь на первый взгляд. Если внимательно всмотреться в труды не менее известных исследователей того времени, то можно заметить, что внутренняя полемика с общепринятой концепцией в те годы, конечно, была — ее можно усмотреть в работах В.П. Адриановой-Перетц и С.С. Аверинцева.

Вкратце очертим известную концепцию рассматриваемой книги Д.С. Лихачева и ее логику (здесь мы рассматриваем только книгу «Человек в литературе Древней Руси», осознавая при этом ее концептуальную связь с остальными трудами ученого). Материалом для изучения были избраны исследователем в разных главах разные жанры: XI—XIII вв. представлены летописями, XIV—XV вв. — агиографией, XVI в. — «Степенной книгой» с упоминанием некоторых других текстов; первая половина XVII в., разделенная на две части — первую и последнюю, — включает историческую прозу и две повести: «Повесть об Ульянии Осорьиной» и «Повесть о Марфе и Марии». Все это в целом дает общее представление о соотнесенности жанра и образа. Главная мысль ученого заключается в зависимости способа литературного изображения человека от его принадлежности определенному стилю эпохи и жанру. При этом стиль каждой эпохи определяется им в значительной мере по внелитературным критериям: «Всякая стилистическая система, внутренняя законченность которой возникла на *основе полного воздействия действительности своего времени*, сама по себе обладает непреходящей эстетической ценностью» [Лихачев, 1987, с. 160]. Как следует из текста исследования, историческая *действительность* понимается здесь сугубо в политическом, классовом ее содержании. Например, о стиле первых трех веков древнерусской литературы говорится: «Первый вполне развитой стиль в изображении человека, стиль, сильнейшим образом сказавшийся в литературе XI—XIII вв., — это стиль монументального средневекового историзма, *тесно связанный с феодальным устройством общества*, с *рыцарскими* представлениями о чести, правах и долге *феодала*, о его патриотических обязанностях и т.д. <…> *Характеристики людей… идейно-художественный строй летописи* составляют неразрывное целое. Они *подчиняются одним и тем же принципам феодального миропонимания*, *обусловлены классовой сущностью* мировоззрения летописца» [Лихачев, 1987, с. 27]. Соответственно, и «*структура человеческого образа в XII—XIII вв. была теснейшим образом связана с иерархическим устройством класса фео-*

далов. Люди расценивались по их положению на лестнице отношений внутри феодального класса» [Лихачев, 1987, с. 96]. О стиле «экспрессивно-эмоциональном» XIV—XV веков, объясняя его происхождение, Д.С. Лихачев пишет: «Для конца XIV—XV в. характерен *идейный кризис феодальной иерархии*. …на сцену выступали представители будущего дворянства. Все *это облегчило появление новых художественных методов в изображении человек*а, по самому существу своему никак не связанного уже теперь с иерархией феодалов. Государству нужны были люди, до конца преданные ему, — личные качества их выступали на первый план» [Лихачев, 1987, с. 96]. Или о стиле XVII «бунташного» века читаем: «*Новый тип литературного обобщения* понадобился тогда, когда *литература вышла широко за пределы феодального класса*, когда… в результате… восстаний и протестов начала осознаваться роль всего народа… когда отходила на задний план обобщающая и «санкционирующая» роль церкви…» [Лихачев, 1987, с. 129] и т.д.

Вообще все исследование служит главной идее: показать путь древнерусской литературы от *историзма*, который называется «монументальным», «средневековым», «абстрагирующим», который нереалистичен и «требует идеализации (в широком смысле слова), — и именно в этой идеализации и проявляется художественное обобщение средневековья», к *реализму*, сопряженному с художественным вымыслом.

Понятие «средневекового историзма» здесь имеет, на наш взгляд, значение художественного метода, хотя и определяется Д.С. Лихачевым понятием стиля в самом широком его значении. И это метод, по мнению ученого, не реалистический. А какой? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно перечислить качества этого «историзма», и Д.С. Лихачев говорит о «различном понимании действительности» в системе «средневекового историзма» и «реализма», правда, раскрывает этот тезис косвенно. Так, по словам ученого, притом что эта система строится на «непреложном правиле — *изображать только исторические, реально существовавшие лица и события*», чем *зажимает в «тиски»* художественное обобщение, одновременно *«реально существовавшие лица* XI—XVI вв. действуют в литературе *в абстрактном мире*» [Лихачев, 1987, с. 130]. Таким образом, лица — исторические, а мир, в котором они действуют, — абстрактный. (Видимо, за словом «абстрактный» и скрывается что-то, что было недопустимо называть в советских исследованиях, — возможно, мир *духовный* в значении духовной реальности). Человек, следовательно, при всей своей историчности также абст-

рактен, идеализирован, его образ нереалистичен, хотя и историчен. По мысли Д.С. Лихачева, древнерусский изограф (равноценно и агиограф) видел в человеке «*комбинацию качеств*, которые можно перечислить, воспроизвести указанием на другие известные образцы» [Лихачев, 1987, с. 111], поскольку для него «в мире все повторимо». Соответственно, и средства создания образа ограничены «*нормативной системой художественного обобщения*» [Лихачев, 1987, с. 111]. Как пишет исследователь, у писателя того времени «отсутствуют, например, представления об индивидуальной и неповторимой психологии, *ограничены представления о внутренней жизни человека* и отсутствует понятие характера. Отсюда *внешнее, визуальное описание человека*» [Лихачев, 1987, с. 111].

Итак, основной способ изображения человека с XI по XVI век, при всех его изменениях (от исторического монументализма к идеализирующему биографизму), остается в рамках *идеализации*: «*Идеализация была одним из способов художественного обобщения* в средние века <…> писатель *свои представления о должном отождествлял с сущим* <…> стремился выводить все существующее из *общих истин* вместо того, чтобы обобщать *жизненный опыт*» [Лихачев, 1987, с. 105]. И только в XVII веке состоялся переход литературы от абстрагирующего «историзма» к «реалистическому вымыслу», когда произошло «обнаружение *сложности человеческого характера*, открытие в нем соединения злых и добрых черт», что и привело «к гибели средневековой идеализации» [Лихачев, 1987, с. 195].

Нужно отметить, что Д.С. Лихачев «приоткрывает» и другие истоки формирования стиля в древнерусской литературе, никак не связанные с социально-исторической и классовой детерминированностью литературы в целом. Так, в главе об экспрессивно-эмоциональном стиле конца XIV—XV в. содержится указание на роль исихазма и проговаривается методологически важная мысль: «Структура человеческого образа в произведениях конца XIV — начала XV в. находится в неразрывном единстве… с *философско-религиозной мыслью своего времени*, с теми изменениями, которые претерпевало в это время изобразительное искусство. Должно быть учтено также культурное общение Руси этого времени с южнославянскими странами и Византией. *В особенности должно быть отмечено влияние исихазма*» [Лихачев, 1987, с. 96]. Но, конечно, автор не развивает эту мысль, видимо, оставляя ее решение до лучших времен, и добавляет: «Проблема очень широка и может быть решена только в совокупности всех своих сторон» [Лихачев, 1987, с. 96].

Таким образом, в основание типологии героя в древнерусской литературе, предложенной Д.С. Лихачевым, а также способа и форм его изображения положен принцип социально-сословной и классовой принадлежности, то есть *внешних по отношению к личности* мотиваций и характеристик. Внутренняя сторона жизни человека — жизнь души — оставалась без специального изучения.

На это обратила внимание В.П. Адрианова-Перетц, посвятившая две статьи изучению «религиозно-учительной книжности», т.е. церковной литературе: «словам», «поучениям», афоризмам. В 1950-е годы ею была опубликована статья «К вопросу об изображении «внутреннего» человека в русской литературе XI—XIV вв.» [Адрианова-Перетц, 1958], в 1970-е годы — «Человек в учительной литературе Древней Руси» [Адрианова-Перетц, 1972].

В этих своих работах, при всей внешней идейной близости к концепции Д.С. Лихачева, В.П. Адрианова-Перетц внутренне полемизирует с его идеей неизменности свойств человека в древнерусской литературе и схематизма его изображения (злого или доброго), отсутствия у древнерусского писателя интереса к психологии человека. Она убеждена в том, что интерес к «психологии»[16] у древних авторов был и что это связано с влиянием переводной славяно-византийской (сборники поучений, «Пчелы») и оригинальной «учительной» литературы. В этот корпус текстов В.П. Адрианова-Перетц включает библейские книги (Псалтирь, Притчи, Премудрость Соломона), «широко отраженные в старших памятниках русской литературы» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 16], сочинения отцов церкви, греческие сборники изречений (в русском переводе «Пчелы») и древнерусские произведения — «слова» и «поучения» («Измарагд», «Слово о пьянстве»). Все они, по мысли исследовательницы, объединены целью изображения внутренней жизни человека: «Глубокому проникновению во “внутреннего человека”, т.е. прежде всего в самого себя, и учили “слова” и “поучения”, *общей задачей которых было разъяснить, каков должен*

[16] Следует уточнить, что в контексте трудов В.П. Адриановой-Перетц слово «психология» фактически является синонимом понятия «внутренний мир» человека в широком смысле: это не только — и не столько — определенный тип реакции человека на мир, особая форма жизнедеятельности, связанная с психикой человека, но и ценностная сфера, мотивирующая нравственный и духовный выбор. При этом исследовательница не говорит о духовной (в религиозном смысле) жизни человека, оставаясь на нравственно-этическом уровне жизни души, хотя и вводит категории, относящиеся к духовной сфере личности.

быть нрав человека, чтобы "житие" его было достойным истинного христианина» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 17].

В.П. Адрианова-Перетц, по сути, первая в советской медиевистике обозначила тему «внутреннего человека», но в условиях советской школы изучения средневековья она и не могла раскрыть ее во всей целостности. Сложно было употреблять категории и понятия, имеющие религиозный смысл и происхождение[17]. Вот почему в ее терминологии звучит: не *духовность* (т.е. духовная сторона жизни души человека в религиозном смысле), а *психология*, *мораль*, *душевная* жизнь, не имеющая своей «вечной» стороны; не *грехи* (это слово появляется в самом конце второй статьи), а *пороки*, не *спасение души* в вечности, что является естественным для мировоззрения древнерусского автора, а «*жизненно правильные наблюдения над душевной жизнью* человека». Но для чего нужны эти «наблюдения» древнерусскому автору? В.П. Адрианова-Перетц говорит о направленности «учительной» литературы ко «всякому христианину» для воспитания его нравственных качеств, но при этом замечает, что «различные типы людей оцениваются применительно не только к правилам христианской морали, а к более широко понимаемым обязанностям по отношению к обществу, семье, наконец — к самому себе» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 23]. Главной же цели этих наблюдений, которую ставят перед собой сами писатели, В.П. Адрианова-Перетц не называет,

[17] Нужно отметить присущее литературоведам советского времени использование идеологических клише, выполняющих функцию некоего идеологического «прикрытия» иных идей и мыслей. Например, В.П. Адрианова-Перетц, обращаясь к анализу «Поучения» Владимира Мономаха и не соглашаясь с мнением Д.С. Лихачева о главной идее образа Мономаха как идеального «феодального правителя», напротив, расценила этот образ как пример внимания автора «Поучения» к своему внутреннему миру и к самой проблеме «внутреннего» человека: «Через все части дошедшей до нас "грамотицы" Мономаха проходит его интерес к "внутреннему человеку", к скрытым побуждениям, определяющим его поведение» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 24]. Но тут же она добавляет «необходимую» фразу — то самое идеологическое клише: «Начитанность Владимира Мономаха (т.е. знание Псалтири, Священного Писания и трудов святых отцов. — *Л.Д.*) придала определенную литературную форму той феодальной идеологии, пропаганде которой посвящена его "грамотица"» — и далее пишет, что «учительная литература воспитала у него и стремление проверять свои "помыслы" требованиями этой идеологии» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 52]. Какую же идеологию «пропагандирует» (еще один клишированный термин советского литературоведения) Мономах в своей «грамотице», если, по словам самой исследовательницы, главным для него является проверка «своих "помыслов"» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 52]? Поскольку идеология древнерусского общества XI—XVII веков была, безусловно, выражением христианского мировоззрения, то понятие «феодальный» имеет здесь скрытое указание именно на это содержание духовно-нравственного порядка.

хотя на каждой странице изучаемых ею текстов цель эта прямо или скрыто звучит. Это спасение души в вечности, т.е. цель сугубо религиозная. Приведем пример из «Измарагда», который подробно анализирует исследовательница: «Если муж книжник, но пьяница, то не может он обрести путь *к истинному спасению*» (Слово Иоанна Златоустаго, како не ленитися книги чести. Гл. 4) [БЛДР, 2003, т. 10, с. 100] или «Кто в жизни своей в лености пребывает, *тот не спасется*» (Слово Иоанна Златоуста о тех, кто не встает на заутреню. Гл. 71) [БЛДР, 2003, т. 10, с. 109]. Конечно, взгляд на человека, выраженный в рассматриваемых статьях В.П. Адриановой-Перетц, остается в рамках общепринятой тогда концепции человека, который смертен, «конечен» и весь располагается в конкретно-историческом пространстве. Но при этом нужно отметить, что категория вечности все же вводится исследователем как мотивирующий поведение человека фактор: человек в жанрах «учительной» литературы «представлен… в условиях повседневного быта. И в этих условиях *человек должен помнить о “вечном”*» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 45].

Что же нового внесла В.П. Адрианова-Перетц в осмысление человека в сравнении с Д.С. Лихачевым? Она отметила тот факт, что в «учительной» литературе «были сформулированы и теоретические представления о психологии человека» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 16], иначе говоря, представлены христианские антропологические воззрения. Она обратила внимание на то, что, в представлениях создателей «учительной» литературы, у человека нет «врожденных свойств», «пороков», а добро и зло соединены в его душе и находятся в состоянии борьбы, поэтому человек «самоволен», т.е. свободен в своем выборе между добром и злом, а значит, ответствен. Говоря о психологии человека, его морали и нравственности, В.П. Адрианова-Перетц подошла вплотную к духовному аспекту личности, обратившись к категории «внутреннего» человека, его «состава». Она указывает на христианские ценности как основу личности и, говоря о составе «внутреннего человека», осторожно вводит в форме цитирования терминологию из контекста аскетической литературы: «ум», «воля», «помыслы», «страсти», «добродетели». Например, понятие *ума* она связывает не с интеллектом и приводит синонимию: «разум», «смысл», который «лучше видит, чем зрение, лучше слышит, чем слух» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 45]. Не отвергая идеи «этикетности» литературы и ее принадлежности к феодальному обществу, она все же стремится утвердить мысль о свободе нравственных норм, предлагаемых «учительной» литературой, от

социально-классовой зависимости: «Учительная литература смелее и глубже, чем другие жанры средневековой русской литературы, раскрывает временное в жизни и отдельного человека, и целых групп людей, хотя в своей оценке этого временного исходит из определенных, *с точки зрения средневековья, вечных* норм. Эти нормы, однако, *далеко не всегда определяются социальным положением* того, кому предъявляется данное требование, дается совет, предостережение (богатому, властелину, судье и т. д.). В учительной литературе многое обращено к человеку вообще, *независимо от занимаемого им места в обществе*» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 46]. Точно так же «учительные» жанры, по мнению ученой (в отличие от Д. С. Лихачева и других исследователей, идущих вслед за ним), не были полностью зависимы «от литературного “этикета”, от условности “плетения словес”, обильной и обязательной символики» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 45].

В. П. Адрианова-Перетц пришла к выводу о главной цели «учительной» литературы — обратить человека *внутрь себя, в глубины своей души*, чтобы узреть свои пороки, страсти и встать на путь исправления. Но это и есть задача аскетики, которая составляет главное содержание трудов святых отцов, различного рода сборников поучений, которые ставили своей целью *спасение души христианина*. Основной же мыслью В. П. Адриановой-Перетц остается убежденность в особом значении церковно-учительной литературы в *формировании сознания*, главной составляющей которого является *борьба с грехом, путь покаяния*, т. е. *сознания христианского*.

Обратимся далее к книге С. С. Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы» [Аверинцев, 1977], вышедшей впервые в свет в 1977 году.

На наш взгляд, при всей сосредоточенности на ранневизантийской литературе эта книга обращена в полемическом аспекте к методологии советской медиевистики и отчасти к трудам Д. С. Лихачева, в частности его концепции стиля и идее социальной детерминированности в изображении человека (напомним: «Князь оценивается по его “княжеским” качествам, монах — “монашеским”, горожанин — как подданный или вассал» [Лихачев, 1987, с. 27])

В предисловии С. С. Аверинцев заявляет о намеренной «подражательности» названия своего труда названию вышедшей тогда книги Д. С. Лихачева «Поэтика древнерусской литературы» и намекает на свою внутреннюю с ней диалогичность: «Выражаясь в терминах средневековой эстетики, можно было бы сказать, что два заглавия от-

носятся друг к другу как "первообраз" и "отображение"» [Аверинцев, 1997, с. 5]. И, нужно сказать, моменты этого «отображения» явлены уже в предисловии. Фиксируя связь древнерусской литературы с ранневизантийской, ставшей «истоком устойчивых канонов, определивших словесное искусство Древней Руси и всего восточноевропейского, а в меньшей степени — и западноевропейского средневековья» [Аверинцев, 1997, с. 6], С.С. Аверинцев связывает вопрос о поэтике ранневизантийской литературы с двумя аспектами: первый — это «история и человек», второй — «человек и слово». Приведем цитату полностью в силу ее значимости: «Литературное слово должно быть соотнесено с историей, с социальными и политическими реалиями истории, *но соотнесено не иначе, как через человека.* Нет человека вне истории, но *история реальна только в человеке. Когда мы пытаемся прочертить линию, ведущую от социальных структур к жанровым структурам, линия эта не должна миновать человека, его самоощущения внутри истории, его догадки о самом главном — о его "месте во вселенной"*. Нельзя сказать, чтобы ранневизантийская литература была особенно "человечной" в обычном смысле слова; но даже наименее человечное в ней остается человеческим и должно быть увидено в связи с целостной системой представлений и потребностей, умственных и эмоциональных навыков человека, поставленного в конкретные и неповторимые исторические условия. Нельзя сказать, чтобы ранневизантийская литература была литературой "самовыражения": *как и вся средневековая*, а впрочем, и античная литература, она *живет чувством канона*, строгой внеличной "правильности" ("все да будет благообразно и по чину"). Жанру как бы позволяется иметь свою собственную волю, более властную, чем авторская. Но самое *условное,* самое *церемониальное* и непрозрачное литературное слово *идет от человека и обращено к людям*. Условность литературного слова возможна постольку, поскольку люди "условились" между собой о ней. *Церемониальность литературного слова — форма его социальности***.** Наконец, все формы непрозрачности и несвободы литературного слова суть знаки несвободы самого человека и закрытости его внутренней жизни, которая тоже *имеет свои причины*. *Человеческое содержание может найти в литературном слове не только прямой, но и косвенный, парадоксальный выход.* Для ранневизантийской литературы второй случай как раз особенно характерен» [Аверинцев, 1997, с. 7.].

Иначе говоря, С.С. Аверинцев указывает — в принципе, так же, как и В.П. Адрианова-Перетц, — на несомненное присутствие в

средневековых (а следовательно, и в древнерусских) текстах собственно «человеческого содержания», свободного от саркофага сугубо социальной принадлежности. И «условность» вкупе с «церемониальностью» не помеха для пусть «парадоксального» в каком-то смысле выхода в «человечность». Для нас в этом случае речь идет об изображении «внутреннего человека», о чем, собственно, и пишет С.С. Аверинцев применительно к ранневизантийской литературе, которая исторически соотносима с древнерусской литературой самой ситуацией смены язычества — пусть в формах высокой античной классики — христианством. С.С. Аверинцев фиксирует процесс перехода к христианству, благодаря чему «исторический опыт людей обогатился, и неожиданно были открыты такие *глубины внутри человека*, о которых античная классика и не подозревала» [Аверинцев, 1997, с. 8].

Конечно, С.С. Аверинцев полемизирует не конкретно с концепцией Д.С. Лихачева, а с общей идеей, проводимой в советский период в отношении средневековой литературы, как западноевропейской, так и русской, о ее зависимости, подчиненности, жесткой связанности с феодальным строем. Приводя цитату из третьего тома советского 10-томного издания «Всемирной истории» о прямой связи «между феодальной формацией и традиционным строем церкви, восходящим еще к позднеантичным временам», С.С. Аверинцев пишет: «Здесь все очень просто — но все, к сожалению, неточно» — и, приводя исторический экскурс, напоминает, что «становление епископальной церкви прошло свой решающий этап еще во II в.», иронически добавляя: «Не могла же церковь “воспроизводить феодальную иерархию” во II в.» [Аверинцев, 1997, с. 12]. Ученый убедительно доказывает, что «не только гонимое “начальное” христианство, но даже христианство “Константиновой эры”, уже вступившее в союз с государственностью… *не может быть названо феодальной идеологией*. Такая характеристика была бы лишена смысла» [Аверинцев, 1997, с. 11]. Точно так же, добавим, как и христианство русского средневековья никак не могло быть «феодальной идеологией» и обслуживать «правящий класс», что, впрочем, сегодня уже не нужно кому-либо доказывать.

Обращаясь вновь к книге Д.С. Лихачева «Человек в литературе Древней Руси», мы не можем не заметить подчиненность его типологии образа человека именно этой идее — социальной его принадлежности как определяющей его тип, содержание, структуру, поэтику.

К чему это приводит? К тому, что выявленные Д.С. Лихачевым, бесспорно верно, формы изображения человека, как и способ изображения, названный «идеализацией», или «абстрагированием», от-

рываемые от мировоззрения писателя, которое было религиозным, лишаются своего смысла, и образ человека не открывается в своей несомненной уникальной глубине и красоте, а остается неким «клишированным» «абстрактным», «механистичным» образом. Вот потому еще раз напомним фразу А.М. Ранчина о «презумпции религиозной семантики» [Ранчин, 2001, с. 72] при изучении древнерусского текста как условии его герменевтического прочтения, ведущего к открытию смыслов изучаемой средневековой словесности. И особенно это правило касается агиографии, религиозной по своей природе и происхождению.

1.2. Агиография: теоретический аспект и основные категории

Сам термин «агиография» толкуется литературоведами по-разному. Им обозначают и «раздел христианской литературы, объединяющий жизнеописания христианских подвижников, причисленных Церковью к лику святых, и чудеса, видения, похвальные слова, сказания об обретении и о перенесении мощей» [Афиногенов, 2008, с. 283], что синонимично понятию «житийная литература» («агиография — жития святых: повествования о жизни и подвигах людей, признанных церковью святыми») [История русской литературы, 1980, т. 1, с. 109], и «научную дисциплину, занимающуюся изучением житий святых, богословскими и историко-церковными аспектами святости» [Живов, 1994, с. 8]. В.М. Живов считает основой всех перечисленных им типов исследования именно литературно-филологическое изучение текста жития. Но, как нам видится, любое разделение на аспекты изучения не означает их разорванности. И литературно-филологическое изучение агиографии непременно включает в себя как условие изучения текста — историко-богословский и социально-культурный аспекты, как и исторический, неотделимый, впрочем, от историко-богословского. Это связано со спецификой происхождения, главной функцией агиографической литературы, о которой и сказал чуть ниже в своем словаре В. М. Живов: «Характер агиографической литературы непосредственно соотнесен со всей системой религиозных воззрений, различиями религиозно-мистического опыта и т.д.» [Живов, 1994, с. 11], считая при этом, что именно агиография как специальная дисциплина «изучает весь этот комплекс религиозных, культурных и собственно литературных явлений» [Живов, 1994, с. 11].

Учитывая это понимание термина «агиографии» как научной дисциплины, мы все же будем употреблять его в данной работе пре-

имущественно в первом значении — как синонима житийной литературы, включающей в себя разные агиографические формы: пространные и проложные жития, похвальные слова, патериковые рассказы, видения, чудеса, в том числе и летописные повествования о святых и проч. В качестве основного агиографического материала мы привлекаем пространные жития, которые дают более полноценное изображение святого, всех его этапов пути к святости, представляя целостный его образ — лик. Это дает возможность проследить типологию поведения святого, от которой зависит и определение типологии смиренного человека.

Герменевтическое прочтение текста, направленное на понимание его смысла в общем для исследователя и автора произведения контексте Предания, предполагает и в отношении к образу святого обращение, прежде всего, к его содержанию, смыслу подвига, типу личности, характерным ее свойствам, обнаруживаемым в житийном повествовании. Эта вполне литературоведческая задача естественна для анализа образа человека в литературном произведении Нового времени, который, как известно, проводится в единстве содержания и формы. Но в практике анализа агиографии мы наблюдаем разные подходы и цели исследователей, которых привлекают разные аспекты агиографического произведения. Так, существуют: 1) традиционно сложившееся направление текстологических изысканий, которое всегда предваряет и сопровождает все дальнейшие исследования; 2) изучение формальной стороны агиографического текста, связанной главным образом с проявлением каноничности: общих мест (топосов), сюжетно-композиционных схем, стиля и т.д.; 3) исследование смысловой, идейно-мировоззренческой стороны житий, концентрирующейся вокруг лика изображенного святого. И далеко не всегда встречается соединение этих аспектов в единый целостный анализ. И это неслучайно. Если агиография как дисциплина включает в себя литературоведение как составную, пусть важную, но *часть*, на что мы указали выше, и при этом литературоведческий анализ заключается в «изучении литературной истории житий, их жанров, установление *типичных схем их построения, стандартных мотивов и приемов изображения* и т.д.», т.е. того, «что относится к сфере литературного этикета» [Живов, 1994, с. 9], то куда тогда можно отнести изучение смысла, содержательной стороны текста? И особенно того, что составляет цель и смысл житийной литературы, а именно — образ святого, содержание его подвига, особенности святости и т.д. Вся эта содержательная сторона жития, связанная с образом святого, на сегодняшний день «выводится» некото-

рыми учеными за рамки литературоведческого изучения в силу ее богословского содержания и относится к *агиологии*[18].

Термин агиологии считается не устоявшимся, очень близким агиографии, и относится к богословским. В. М. Живов пишет, что «*агиология* (от гр. agios «святой» и logos «рассуждение») — то же, что агиография», но при этом делает акцент на отличии: «…если агиография рассматривает жития как памятники религиозной и литературной истории той эпохи, когда житие создавалось, то агиология сосредоточивает свое внимание на самом святом, типе его святости и восприятии этого типа в различные эпохи» [Живов, 1994, с. 12]. К разделу богословия, «в задачу которого входит изучение святости как явления благодати Божией в мире, святых и их почитания, путей достижения святости» [Андроник (Трубачев), игум., 2008, с. 252—253], относит агиологию и автор соответствующей статьи в Православной энциклопедии, видя ее основной целью, которую сформулировал в свое время еще о. Павел Флоренский, «познание святых, *строения их личности*, *законов их жизни*, *своеобразия их опыта* и их *мышления*, отношения этих законов, этого опыта, этого мышления к обычным, свойственным грешному человечеству…» [цит. по: Андроник (Трубачев), игум., 2008, с. 252]. В качестве исследований данного направления в списке литературы к указанной статье помимо прочих приводятся известные труды Г.П. Федотова, И. Кологривова, И.М. Концевича и др. Но заметим, что современные исследователи житийной литературы опираются в своих трудах на этих же авторов, и особенно часто — на работы Г.П. Федотова[19]. И что же, как не «познание святых, *строения их личности*, *законов их жизни*, *своеобразия их опыта* и их *мышления*», интересует В.Н. Топорова в его фундаментальном исследовании «Святость и святые в русской духовной культуре»? Это говорит о такой близости задач агиографии (в значении научной дисциплины) и агиологии, которую трудно разграничить. Хотя Т.Р. Руди, исследуя топику житий как проявление схематизма, вполне обоснованно отграничивает агиологию от своего собст-

[18] Хотя сразу же заметим, что на практике в последние десятилетия все чаще наблюдается соединение этих подходов, стремление рассматривать житие в содержательно-формальном единстве. Тому примеров много хотя бы в продолжающемся издании сборника «Герменевтика древнерусской литературы», в названных выше исследованиях А.Н. Ужанкова, О.В. Бахтиной, В.М. Кириллина, А.М. Ранчина и др. Да и считать содержание образа в произведении — пусть и в средневековом, не художественном в привычном смысле слова, — сугубо богословской прерогативой нам кажется неверным.

[19] См. работы В.М. Живова, В.Н. Топорова, С.А. Иванова, В. Лепахина, А.М. Ранчина, О.Н. Бахтиной и др., указанные в списке литературы.

венного агиографического исследования. Так, в связи с характеристикой житий о *святых женах* исследовательница упоминает работы Г.П. Федотова и И. Кологривова именно как агиологические: «…сложилось так, что авторы агиологических исследований обычно посвящают святым женам особый раздел» [Руди, 2005, с. 94] и не привлекает их труды в цитируемое исследование. И это понятно и оправданно, т. к. целью Т.Р. Руди в данной работе и не является раскрытие смыслового содержания образов святых, топосы рассматриваются ею в контексте концепции литературного этикета, выдвинутой Д.С. Лихачевым. И даже «содержательные составляющие художественного текста», которые вычленяются Т.Р. Руди как постоянные, повторяющиеся — «образ, мотив, сюжет, идея и т.п.» [Руди, 2005, с. 60—61], — номинируются ею как *устойчивые* идеи, или мотивы, но не рассматриваются в житийном произведении как системе *целого*, организованного целью изображения *лика святого*. Т.Р. Руди пишет: «Топика как элемент средневекового художественного канона базируется… на двух принципах: *следовании литературному этикету* и *ориентации на образцы* (imitatio)» [Руди, 2005, с. 62] (курсив автора. — *Л.Д.*). И далее приводит цитату Д.С. Лихачева, раскрывающую основной принцип связи формы и содержания, на который до сего дня ориентируются многие в своем изучении житий: «Литературный этикет и выработанные им литературные каноны — наиболее типичная средневековая *условно-нормативная связь содержания с формой*» [Лихачев, 1979, с. 80—81]. Это означает, что, по утверждению академика Лихачева, в средневековой литературе «из произведения в произведение переносилось в первую очередь то, что имело отношение к этикету: речи, которые *должны* были быть произнесены в данной ситуации, поступки, которые *должны* были бы быть совершены действующими лицами при данных обстоятельствах, авторская интерпретация происходящего, приличествующая случаю и т.д. Должное и сущее смешиваются» [Лихачев, 1979, с. 89] (курсив автора. — *Л.Д.*).

Надо заметить, что уже В.П. Адрианова-Перетц указывала на не столь уж жесткую зависимость содержания древнерусского произведения от литературного этикета, правда, применительно к «учительной» литературе, о чем мы уже писали выше[20]. В.Н. Топоров, идя в магистральном понимании смысла русской святости вслед за Г.П. Федотовым, раскрывает глубокое духовное содержание образов, мотивов, сюжетов и проч., которые таковыми для ученого являются далеко не всегда. Вернее, эта повторяемость не означает отсутствия

[20] См. раздел 1.1.

внутреннего смыслового развития, не превращается для исследователя в окостеневшую схему. Заметим также, что и в своем словаре агиографических терминов В.М. Живов хоть и связывает интерпретацию агиографического текста с «предварительным рассмотрением того, что относится к сфере литературного этикета», но одновременно, приводя в пример мученическое житие, говорит о том, что «стандартные мотивы обусловлены *не только* ориентацией одних произведений на другие, но и *христоцентричностью самого феномена мученичества*: мученик повторяет победу Христа над смертью, свидетельствует о Христе и, становясь "другом Божиим", входит в Царство Христово. Эта *богословская канва мученичества* естественно отражается и в структурных характеристиках мученических актов» [Живов, 1994, с. 10]. Тем самым указывается первопричина так наз. «стандартных мотивов» — христоцентризм агиографии как таковой.

Переосмысливает, или, вернее, предлагает свое понимание того, что принято называть «этикетностью», А.В. Каравашкин, который выдвигает иной термин для его обозначения — «обычай». Можно спорить о термине, но нам видится правомерной сама позиция исследователя, который считает «обычай», в отличие от «этикета», принципиально некодифицируемым понятием: «Писатели учились на примере образцовых произведений, сами при этом не оставляя для потомков каких бы то ни было тщательно разработанных руководственных правил. Подражание авторитетным текстам <…> было заключено не в теоретических высказываниях, но в писательской практике, узусе средневековой книжности» [Каравашкин, 2011, с. 36]. А.В. Каравашкин говорит о «предопределенности и предрешенности», которые есть в понятии «этикет», и пишет, что «этикетному формализму противостоит свобода авторских намерений» [Каравашкин, 2011, с. 513], почему и вводит понятие «обычая», свободного от «предрешенности».

Безусловно, поэтика житий включает устойчивые мотивы, образы, сюжеты и т.д. — т.е. топосы, как и определенную житийную сюжетно-композиционную схему, зависимую от типа святости. Но генезис и духовная природа этих топосов и этой «схемы» все же, по нашему убеждению, не «этикетны», не «шаблонны», как «неэтикетна» сама святость. Трудно себе представить, что подвиг святого совершался по «этикету» или даже по *аналогии*, а не в *уподобление* и не в *последование* Христу как Образцу совершенства и одновременно *как Участнику* совершаемого святым пути спасения. Или что агиограф «воссоздает поведение по аналогии», потому что «считает, что этикетом целиком определялось поведение идеального героя» [Лихачев,

1979, с. 89]. Неслучайно Т.Р. Руди, приводя эти слова Д.С. Лихачева, все же стремится уточнить высказанную им мысль: «Аналогия в данном случае — это тот образец, на который ориентируется агиограф, создавая (заметим, тут точнее высказывается Д.С. Лихачев — “воссоздавая”. — *Л.Д.*) образ прославляемого подвижника; иными словами, автор жития *возводит образ к первообразу, или сакральному образу*» [Руди, 2005, с. 63] и указывает на имеющиеся в этом направлении исследования[21].

Проблема целостного анализа произведения древнерусской агиографии может быть решена только при восстановлении взгляда на средневековый текст как на единство содержания и формы, в котором содержание *имеет право быть богословским, а анализ при этом может оставаться литературоведческим*. Как в произведениях литературы Нового времени (и Новейшего) мировоззрение, художественная концепция, представление о человеке и мире, эстетическая установка автора формируют создаваемый образ героя, так и в средневековой литературе действует этот же закон связи мировоззрения и создаваемого произведения, при всех принципиальных отличиях этих двух типов словесности — художественной литературы и средневековой словесности. И герменевтический метод исследования в данном случае для древнерусского текста является предпочтительным.

Проведение целостного анализа образа святого в единстве содержания и формы свойственно литературоведческому анализу как таковому. Мы считаем необходимым в своем анализе идти от мировоззрения, типа мышления агиографа, той картины мира, в реальности которой он себя осознает и которую воссоздает в житии; от законов жанра, его генетической и функциональной причастности к контексту Церковного Предания (связь с богослужебной практикой), а также от особенностей литературной эпохи, сложившихся в каждом конкрет-

---

[21] Мы бы тут все же уточнили иную, на наш взгляд, последовательность в способе изображения агиографом святого: он идет, прежде всего, от совершенного подвига, от уже явленной в этом подвиге святости человеком, «изобразившим» в себе Первообраз. И это Откровение о святости, явленное в лике святого, указывает на образец, по которому и заполняются, подобно прорисям в иконе, условно говоря, литературные «прориси» (житийная «схема», или житийные «клейма»), если факты какого-либо периода жизни святого неведомы агиографу из биографических источников. Например, именно по причине сходства типа подвига преп. Александра Свирского с подвигом преп. Сергия Радонежского, чье житие было написано Епифанием Премудрым, и другими житиями преподобных (на что указывают исследователи), агиограф использует описанные там сюжетные моменты, перенося их в составляемое им житие. И это естественная практика иконописца, которая обусловлена законами иконописи. Вот такими же законами иконописания в слове определяется и поэтика жития.

ном периоде стилевых систем, разработанных средневековыми писателями литературных форм.

Возвращаясь к топосам (как примеру особой поэтики жития), скажем, что они, как и сюжетно-композиционные «схемы», безусловно, являются одной из форм выражения каноничности, которая многими по сей день понимается ограничительно — как «шаблон» или «клише». Как мы видим, в такой интерпретации канона как «клише» это ограничение касается преимущественно самого воссоздания образа святого, как бы «подгоняемого», с точки зрения исследователя, агиографом под образец. Нам видится несколько иная логика в способе создания агиографом жития и иной принцип соотношения Образца и житийного образа, канона и форм его выражения. Поэтому прежде самого изучения образа смиренного человека и его типологии в древнерусских житиях постараемся определить соотношение агиографического канона и его форм выражения в агиографическом тексте. И зададимся вопросом: *житийный канон — свобода или ограничение?*

Канон

За понятием художественного канона давно закрепилось значение нормы, образца, правила. А.Ф. Лосев называет его «*количественно-структурной моделью художественного произведения*» [Лосев, 1973, с. 7]. Очевидно, что нормативность — главное его свойство. Но какова природа этой нормативности? Ведь, давая свое известное определение канона как «*количественно-структурной модели художественного произведения*», А.Ф. Лосев отметил при этом «разноречивость и запутанность представлений *о его сущности*» [Лосев, 1973, с. 7], не раскрывая причин этой разноречивости и не давая определения самой *сущности*, вопрос о которой и является для нас главным[22]. Между тем опыт изучения житийного канона свидетельствует именно об этой непроясненности самой *сущности* данной категории. Его в основном по-прежнему считают схемой, выработанной веками и далее используемой агиографами лишь в качестве клише. Как верно заметила Н. Видмарович, в сознании большинства советских исследователей древнерусского жития произошла «подмена понятием "шаблона" и "трафарета" того, что называется *каноничностью* житийного содержания и формы» [Видмарович, 2009, с. 14].

[22] Понятие канона нельзя рассматривать вне конкретного историко-культурного контекста и типа культуры. С.С. Аверинцев предложил подходить к канону дифференцированно и, относя его к культуре традиционалистской (ее еще называют часто культурой «канонического» типа), все же заметил: «Есть канон и канон, и традиционализм традиционализму рознь» [Аверинцев, 1986, с. 104—116].

Как правило, в каноне как в категории, присущей в целом средневековым литературам, выделяют две стороны: его традиционность и — при смене эпох — ограничительную функцию, тормозящую развитие литературы. И это общее свойство канона присвоили агиографии. Тем самым житийный канон, с этой точки зрения, обязательно должен закрепляться за конкретно-исторической эпохой, смена которой неизбежно должна повлечь и его слом. Эволюция житийного жанра от XI к XVII веку так и рассматривалась — лишь в одном аспекте — как движение к *слому канона*, его трансформации и освобождению от него писателя.

Существует другой взгляд на этот процесс. Так, А.Н. Ужанков, просматривая движение древнерусской литературы к беллетризации, выделяет и *отделяет от этого процесса* жанры «исторической, житийной, церковно-дидактической прозы, преследовавшие определенные назидательные цели» [Ужанков, 1991, с. 12], т. к. видит главную черту беллетристической литературы «быть увлекательным чтением», что никогда не являлось целью житийной литературы [Ужанков, 1991, с. 12]. С этой точки зрения по-иному, например, может быть оценена судьба агиографического канона в литературе XVI—XVII вв., что мы и рассматриваем в 3-й главе данной работы, стремясь установить, происходит ли слом житийного канона, или он остается неизменным и определяющим жанровую доминанту произведений, на примере двух произведений: «Повести о Петре и Февронии» и «Повести об Ульянии Осорьиной», относимых медиевистами к явлениям трансформации житийного жанра [см.: Дорофеева, 2005, с. 33—51; 2009, с. 5—19].

По нашему убеждению, *сущность* средневекового канона в русской литературе, и особенно житийного, определяется его генезисом, а именно — церковным происхождением. Следует учитывать специфику самого способа создания житийного текста, который имел — и имеет по сегодняшнее время — преимущественно внехудожественное, внеэстетическое происхождение. Об этом пишет В.В. Бычков: «Являясь конструктивной основой художественного символа, канон, как правило, *не был носителем эстетического (или художественного) значения.* Оно, однако, возникало на его основе в каждом конкретном произведении искусства» [Бычков, 1995, с. 156]. Это говорит о принадлежности средневековой литературы к иному, нежели художественная литература Нового времени, типу словесности и, соответственно, о необходимости иного подхода при ее изучении. Л. Левшун называет этот тип словесности «*книжностью* (художеством)», или «церковным (православным) художеством», отделяя от «*секулярного искусства* (пусть и религиозного)», и справедливо утверждает, что

мера соответствия текста житийному канону зависит не от формы, а *от «степени проявления Первообраза в образе»* [Левшун, 2001, с. 18].

В.О. Ключевский дал точную формулировку образа святого в житии, тем самым и определив, по сути, что есть житие: «…*образ святого* в житии — не портрет, а *икона*» [Ключевский, 1923, с. 315]. Следовательно, продолжим мы, житие — это словесная икона, о чем и пишет в своих трудах В. Лепахин, вводя категорию иконичности в литературоведческий оборот [Лепахин, 2002; Он же, 2000; Он же, 2012, и др.]. Цель жития — явить *икону в слове*, *лик*, а не лицо, вечное, а не временное, мистическое, а не утилитарно реальное, что требует «подчинения частного общему, растворения человеческого лица в небесном прославленном лике» [Федотов, 1990, с. 30]. И канон этому служит. О. Павел Флоренский убежден, что художественному творчеству «канон никогда не служил помехой», что каноническая форма есть «дар от человечества художнику», «освобождение, а не стеснение», «твердая почва», «постижение истины» [Флоренский, 1998, с. 378—379].

По высказыванию В.В. Лепахина, жития, как и иконы, как и другие формы церковного искусства, «остаются частью живой религиозной жизни, непрерывно продолжающейся в Церкви» [Лепахин, 2000, с. 209]. Канон же, по мысли В.В. Бычкова, всегда «выступал главным хранителем *предания* (традиции); выполнял в структуре художественного образа *функции знака-модели умонепостигаемого духовного мира*» [Бычков, 1995, с. 232].

Предание

Предание является важнейшей категорией, даже, на наш взгляд, определяющей, для понимания специфики древнерусской агиографии и ее канона, как и для герменевтического исследования текста. Но важно понимать, *какое* предание лежит в основе или, вернее, составляет главный контекст, в котором рождается и формируется древнерусское житие. Для этого укажем не на в целом церковный характер агиографии, на что уже указывали многие и что очевидно само по себе, а на конкретный исторический факт: связь житийной литературы с Типиконом, т.е. с богослужебной практикой[23]. Жития в Древней Руси домонгольского периода и появляются сразу в составе Уставных чтений, составляя один из трех главных отделов, и имеют *церковно-литургическое происхождение*. Следовательно, речь идет не об исто-

[23] Об этом первым написал Н.К. Никольский в дореволюционном исследовании: «На первых шагах русской книжности мы встречаемся с самыми ясными признаками ее зависимости от истории уставных чтений» [Никольский, 1901, с. 227]. Более подробно вопрос связи житий с Типиконом рассматривается во второй главе.

рическом, или народном, а о Церковном, или Священном Предании[24], которое имеет совсем иные характеристики, нежели любое другое предание из входящих в ареал изучаемых в устном народном творчестве.

Как определяет словарь «Христианство», «Предание священное (ἁγιά παραδῶσις, sacra traditio), второй из двух первоисточников христианской веры. Свящ. предание, как и Свящ. Писание, есть учение самого Иисуса Христа и апостолов, преподанное ими церкви устно, а позже — написанное» [Христианство, 1995, с. 383]. Далее в словаре перечисляются его «письменные органы», в которые входят, помимо прочего, *акты мученические* и, соответственно, жития. Но не только «письменные органы», в которых передаются основы веры, составляют Священное Предание. Будучи «одним из двух первоисточников христианской веры», или, по мысли В. Н. Лосского, основой христианского познания, Священное Предание неразрывно связано с Богооткровенной истиной и является «единственным модусом его приятия» [Лосский, 1995, с. 383], или «единственным способом воспринимать Истину» [Лосский, 1995, с. 380]. И не только воспринимать, но и передавать Истину, что совершается с помощью Благодати: «Всякая передача каких-либо истин веры предполагает благодатное сообщение Духа Святого» [Лосский, 1995, с. 380].

В. Н. Лосский, говоря о том, что «христианское предание — не неподвижный и косный архив, но сама жизнь Духа Истины, наставляющего Церковь» [Лосский, 1991, с. 85], дает такое определение Предания: «Оно есть жизнь Духа Святаго в Церкви, жизнь, сообщающая каждому верующему способность слышать, принимать, познавать истину в присущем ей Свете, а не в естественном свете человеческого разума» [Лосский, 1995, с. 380]. Тем самым он призывает различать Священное Предание от *преданий человеческих*, о чем говорит и Евангелие: «Зачем вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего» (Мф. 15:2); или: «Но тщетно чтут меня, уча учениям, заповедям человеческим» (Мф. 15:6).

Итак, для нас важно, что, в определении богословов, «Предание есть живая память Церкви, которая содержит истинное учение, как оно *раскрывается в ее истории*, — пишет о. Сергий Булгаков, — <…> Церковь имеет единую жизнь, движимую Духом Святым во все времена, и хотя изменяется историческая оболочка, остается неизменным тот же дух. <…> Фактически все предание и неисчерпаемо, потому что оно есть сама жизнь Церкви. Однако оно остается живо и

[24] Эта категория является богословской и нуждается в очень осторожном и внимательном ее «транспонировании» в литературоведение. [Более подробно об этом см.: Дорофеева, 2009, с. 2—13].

действенно, даже будучи неведомо» [Булгаков, 1991, с. 16]. Все это означает, что *сущность житийного канона* определяется его формированием в границах особого духовного контекста *Священного Предания*, и это обусловливает «внепространственность и вневременность» содержания текста житий, «облеченного во внешне устойчивую и “трафаретную” форму» [Видмарович, 2008, с. 14].

Глубинно, сущностно, житие, как и икона, связано с литургией. Л.А. Успенский, говоря о связи иконы с богослужением, называет канон «известным принципом», позволяющим установить «соответствие иконы Священному Писанию», и «не внешним предписанием или правилом», а «внутренней нормой» [Успенский, 1996, с. 428].

В полной мере это следует отнести и к житийному канону, церковное происхождение которого обусловливает особое *соотношение содержания и формы* в житии, меру допустимой свободы формы (композиции, стиля, способа описания личности святого и т.д.) и содержания, а также принцип иерархичности как конструктивной основы жития.

В рассуждение о генезисе житийного канона, приведем мысль Л.А. Успенского, указавшего на 82-е правило Пято-Шестого Вселенского собора, формулирующее «основное руководство» при создании произведения церковного искусства: «*Исторический реализм, сочетающийся с реализмом божественного Откровения, выраженного посредством форм, соответствующих духовному опыту Церкви*». Так вырабатывался «догматический и духовный художественный язык» [Успенский, 1996, с. 68—69].

Житийный канон как форма Священного Предания, которое есть, по слову митрополита Филарета Московского, «…не только видимая и словесная передача учений, правил, постановлений, обрядов, но также и *невидимое действенное сообщение благодати и освящения*» [Флоровский, 1991, с. 178], связан не с рассудочным вырабатыванием писателями его форм на основе многовековой практики создания житий, а с Откровением о мире невидимом, об истинной духовной реальности, явленной в мире видимом. И формы жанрового канона выстраиваются художником уже из этого Откровения о мире Горнем, и каждый раз проживаются им (иконописцем или агиографом) как *предмет веры,* т.е. постигаются *духовными очами*[25]. И уже в том ду-

[25] А.Н. Ужанков очень точно говорит о религиозном способе познания мира «умом» — «очами духовными» через Божественную благодать — веру», применительно к древнерусской литературе XI — конца XV в. [см.: Ужанков, 2011, с. 165]. При этом, на наш взгляд, данный способ познания сохраняется и во все последующие века, но в границах церковного искусства, так как это свойство имманентно церковному сознанию, и особенно оно характерно для агиографа.

ховном пространстве, которое содержится в явленных и данных художнику формах канона, он далее созерцает сакральные глубины и свое созерцание воплощает в новых, открываемых им формальных (или, условно говоря, поэтических) нюансах. Об этом написал В.В. Бычков, говоря о восприятии религиозным сознанием канонической схемы, воплощенной в иконе: «Восприятие зрителя не притуплялось одним и тем же клише, но постоянно возбуждалось системой малозаметных отклонений от некой идеальной <…> схемы в строго ограниченных каноном пределах. Это провоцировало зрителя на углубленное всматривание во вроде бы знакомый образ, на *стремление проникнуть в его сущностные, архетипические основания, вело к открытию все новых и новых его духовных глубин*» [Бычков, 1995, с. 232].

Почему принадлежность жития Священному Преданию обеспечивает такое равновесие между содержательной доминантой, которая заключается в идее, и более того — в самом *факте* святости житийного героя, и формой его воплощения? При этом, заметим, и сама форма обладает как бы двухмерностью: обязательной и неизменяемой составляющей — той самой, условно говоря, «*моделью»*, воплощенной в композиции, способе изображения святого, — и изменяемой, что чаще всего проявляется на уровне стиля и в вариативности внутри композиционных частей жития (например, может отсутствовать один из композиционных элементов, стиль может быть простым, а может быть — «плетением словес», может быть много цитат из Св. Писания, а может почти не быть или быть не в прямом цитировании и т.д.). Это связано с тем, что Священное Предание, при всей сакральности, принципиально исторично, являет в истории действие Божественной благодати, или реальность Горнего мира, и, значит, в разные исторические эпохи может проявлять себя в разных формах. Но определенная свобода в форме не означает отступления от канона, потому что канон, как выше было сказано, есть не сугубо формальная категория, жестко регламентирующая форму канонических текстов, но, прежде всего, содержательная. О. Павел Флоренский считает, что «в отношении к духовному миру Церковь, всегда живая и творческая, вовсе *не ищет защиты старых форм,* как таковых, *и не противопоставляет их новым,* как таковым. Церковное понимание искусства было, есть и будет одно — *реализм.* Это значит: Церковь, “столп и утверждение Истины”, требует только одного — Истины» [Флоренский, 1998, с. 378—379].

Можно говорить в данном случае о свободе житийного канона, рожденного Преданием, от жесткой привязанности к форме, некоему шаблону, но при этом несвободе от содержания, которое ограничива-

ет и формальные поиски. Об этом пишет протоиерей Иоанн Мейендорф: «Истинное Предание есть всегда Предание живое. Оно изменяется, оставаясь при этом тем же самым…» [Мейендорф, 1997, с. 9]. И подлинность Предания «следует, разумеется, понимать скорее в широком смысле, как относящуюся к содержанию, не обязательно к форме текстов» [Мейендорф, 1997, с. 15].

Таким образом, Священное Предание рождает те формы, которые способно принять человечество в конкретно-исторических условиях каждого данного периода своей истории. Причем формы из другого духовного контекста, попадая в контекст Священного Предания, при условии нахождения в нем автора, преображаются, и в них открываются новые, более глубокие смыслы. Отсюда следует, что и формы жития могут быть — и являются — различными в разные исторические периоды и в разных литературах при неизменности канона, понимаемого, прежде всего, как *содержание*. И формы из языческого или иного литературного, нехристианского контекста, включенные в агиографический контекст, при условии единства ценностного пространства жития, изменяют свое содержание, преображаются, обретая христианский смысл и направленность[26].

В чем же проявляется канон при изображении святого? Каждый святой совершает свой путь спасения, но этот «свой» путь в житии есть всегда путь Христа. Священное Писание, которое является составной — неизменяемой — частью Священного Предания[27], говорит об этом пути, преподавая человеку заповеди как правило жизни (*канон*), в котором и заключена Истина. Исследователи агиографии пишут о принципе уподобления Образцу как основном при создании образа святого [см.: Руди, 2005, с. 59—101; Она же, 2006, с. 431—500;

---

[26] Эти процессы мы усматриваем при анализе и переводной литературы (Житие Евстафия Плакиды и др.), и древнерусских житий XVI—XVII вв., в частности «Повести о Петре и Февронии».

[27] «Священное Писание и Предание, — как пишет русский философ, протоиерей Сергий Булгаков, — надо понимать не в их противоречии, но в их единстве, которое отнюдь не устраняет их действительного различия. В этом смысле Священное Писание, прежде всего, входит в состав Церковного Предания, которое является авторизующим, свидетельствующим о достоинстве священных книг в Церкви. Канон священных книг, которым свидетельствуется их боговдохновенность, установляется Священным Преданием, и он не может быть засвидетельствован иначе как Церковью». [Булгаков, 1991. с. 17]. Еще в XIX столетии святитель Филарет Московский называл Писание «упроченным видом Предания» [Филарет, святитель, 2007, с. 98]. Его последователь, архимандрит Софроний пишет, что «…Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм его» [цит. по: Давыденков, 1997, с. 38].

Она же, 2007, с. 443—484, и др.]. Но это уподобление совершает все же не агиограф, который «списывает» житие, а вначале сам святой, согласно евангельским словам Христа, указавшим путь и способ спасения: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6), и «Если любите Меня, соблюдите Мои заповеди» (Ин. 14:15). Т.е. святой совершает путь к Богу — путь, который и заключается *в соблюдении заповедей Божиих*. Именно это каноническое основание воссоздания образа святого в житии первым отметил А.Н. Ужанков, анализируя «Чтение о Борисе и Глебе»: «Преподобный Нестор становится родоначальником русского житийного канона, смысловую основу которого составили 19 заповедей» [Ужанков, 2011, с. 197][28].

Сказанное выше объясняет, во-первых, неизменность житийного канона на протяжении многих веков и до сего дня при достаточной подвижности форм, не затрагивающей духовной — сакральной — его основы; и, во-вторых, объясняет типологию святости, поскольку каждый святой, при условии исполнения им всех заповедей, все же в силу разных обстоятельств — выбора типа подвига, личностных особенностей — и в соответствии с Промыслом Божиим, который стремится описать агиограф, выбирает одну из заповедей в качестве главной, определяющей его путь. Так мы встречаемся с житием Филарета Милостивого, совершавшего в качестве главной заповедь милосердия, или житиями праведников, возлюбивших правду Божию, или мучеников, пострадавших за Христа по заповеди блаженства о гонимых, и т.д. Все это, скажем еще раз, не означает неисполнения святым какой-либо заповеди — тогда это было бы не житие, т. к. и в иконе, и в житии изображен лик, в котором нет тьмы. Тут возможно возражение: как же тогда быть с изображением греховных проявлений, которые были у святого и отражены в житии? Например, в Житии Марии Египетской, бывшей блудницы, или равноапостольного Владимира-Крестителя, также страдавшего этим грехом до крещения, как, впрочем, и во всех житиях, повествующих о перемене образа жизни, о выборе спасительного пути и о действии

[28] Стоит добавить к сказанному, что приведенная А.Н. Ужанковым цифра 19 заповедей включает в себя 10 ветхозаветных, данных Моисею на горе Синай, и 9 новозаветных, называемых «заповедями блаженства», что при этом не означает отсутствие большего их количества. Ведь, по сути, все учение Христа, все Его слова, обращенные к человечеству в лице апостолов, учеников, последователей, — могут также расцениваться как заповеди, почему и важна идея пути Христа, следуя которым, можно достичь спасения. Но в любом случае все заповеди соединяются в главной — любви к Богу и ближнему как самому себе.

в этом Божественного промысла. Здесь ответ заключается как в каноническом основании спасения, данном в Евангелии, а именно — в словах Спасителя о том, что Он пришел «грешных спасти», — и в евангельском образе покаявшегося разбойника на кресте, так и в законах самого жития, в котором действует принцип *обратной перспективы*, как и в иконе. Об этом пишет В.М. Живов применительно к жанру жития, различая принцип его составления в западной и восточной традициях: «Западные жития обычно написаны в динамической перспективе, автор как бы прослеживает из своей позиции, из земного бытия, по какой дороге прошел святой от этого земного бытия к Царствию Небесному. Для восточной традиции более характерна *обратная перспектива, перспектива святого, уже достигшего Небесного Царства и от вышних озирающего свой путь к нему*»; соответственно, и «сюжетности западной иконографии, раскрывающей путь святых к Богу, противопоставлена статичность иконографии византийской, изображающей прежде всего святого в его прославленном, небесном состоянии» [Живов, 1994, с. 11]. И, если говорить о Житии Марии Египетской, то в ее образе мы видим результат совершившегося покаяния — *преображенную личность*, слышим ее исповедь — внутренний плач — о совершенных грехах как проявление этого преображения. Здесь очевидна совершенность преп. Мариею заповеди «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5:4). И визуальные проявления образа святой — ее молитвы в воздухе, хождения по воде — свидетельствуют о святости, которая несовместима с грехом, следовательно, о реальном исполнении ею всех заповедей, что и определяет тот способ жизни, который приводит человека к об*о*жению, или восстановлению в нем образа Божия.

Тут мы подошли к антропологическому аспекту изучения агиографии, а именно — к вопросу об *образе* и *подобии*.

Но прежде скажем *о природе образа* как такового и его специфике в древнерусской книжности, обусловленной спецификой средневековой художественности.

Образ

В.В. Бычков отделяет *образ вообще* от *образа художественного*. По словам ученого, «в самом широком общефилософском плане образ — субъективная копия объективной реальности», или «некая субъективная духовно-психическая (духовно-душевная) реальность, возникающая во внутреннем мире человека в акте восприятия им любой реальности» [Бычков, 1995, с. 267] (преимущественно внешней, но и внутренней, субъективной). В образе художественном Бычков

подчеркивает его принадлежность только искусству («сущностное ядро»), особый способ его создания («в процессе особой *творческой* деятельности по специфическим законам субъектом искусства — художником») и уникальность его природы. В. Бычков прослеживает этапы создания художественного образа: от реальности (прообраза, первообраза) через творческий акт к воплощению вторичной реальности произведения (формообраза) и затем уже через «акт восприятия этого произведения» [Бычков, 1995, с. 267] к появлению третьего — конечного — образа, вобравшего в себя предыдущие. Он-то, по утверждению Бычкова, и является «полновесным *художественным образом данного произведения искусства*», в процессе разворачивания которого «и может осуществиться реальный контакт <…> субъекта с Универсумом или даже с его Первопричиной (как при созерцании, например, иконы) в уникальном, присущем только данному образу модусе» [Бычков, 1995, с. 267].

Но произведения средневекового церковного искусства не отвечают этому главному признаку художественного образа — его «искусственности», его «специальной созданности» художником в процессе *особого* творческого акта. Означает ли это отсутствие в церковном искусстве категории художественного образа, да и можно ли отказать в художественности великим творцам христианской средневековой культуры? Нет, конечно. В.В. Бычков не только не отказывает, но и приводит Троицу Рублева, наряду с Мессой си минор Баха как пример гениального произведения[29]. Нужно разграничивать *природу художественности* как таковой и непосредственно *художественного образа* в литературе, имеющей церковное происхождение (каковой была вся средневековая литература до XVII в.), и в литературе Нового времени. Это разделение на литературу церковную и секулярную, со свойственной каждой из них своей особой природой творческого акта в разных художественных системах, проводят современные исследователи. Так, А.Н. Ужанков раскрывает присущий средневековому сознанию смысл слов-понятий «художьство» и «хытрость», связывая «художьство» с «рукотворным мастерством, навыком, делом, ремеслом, достижением мастерства», а «хытрость» — с «нерукотворным словесным искусством, шире — творчеством» [Ужанков, 2008, с. 230]. И если «“художьство”, т.е. мастерство, всецело зависит от личности человека, его умения, старания, человеческих качеств и т.д.», то «“хытрость” — “мудрость

[29] С этим трудно согласиться именно в силу причастности названных двух произведений разным духовным контекстам. Но это уже другая тема.

ума" (искусство) зависит не столько от человека, сколько является даром свыше, от Бога, ибо сам Бог (как свидетельствует «Киево-печерский патерик») есть "хитрец и промысльникъ"» [Ужанков, 2008, с. 228]. «"Хытрость" же — Божественный дар» [Ужанков, 2008, с. 229]. Как отмечает ученый, этот смысл был особенно актуален для литературы «первой стадии развития русского средневекового мировоззрения (XI в. — 80-е гг. XV в.)», которому «было присуще теоцентрическое мировосприятие и теофания (Богооткровение) как способ познания … Творчество древнерусских писателей осмыслялось как Божественный акт, в котором осуществлялась синергетическая связь Бога и человека» [Ужанков, «Хытрець» или «Художникъ» …, 2008, с. 228], что и отражает понятие «хытрость».

Л. Левшун, также рассматривая вопрос об отличии художественного образа в церковной и секулярной литературе, обращается к тем же словам — «художьство» и «хытрость», в которых она видит идею со-творчества — в одном случае и само-творчества — в другом [Левшун, 2001, с. 14].

В свете вышесказанного, образ человека, воссозданный в агиографии, нужно рассматривать не как художественный образ в привычном понимании для литературы Нового времени. Перед нами в житии предстает икона, лик, и, соответственно, как икону в слове мы и можем анализировать агиографический образ святого, понимая всю меру символичности, вернее иконичности, как этого образа, так и всего изображаемого в житии, вплоть до бытовых деталей. Такова поэтика жития. По словам В. Лепахина, «Икона, иконичный образ — это не просто изображение, ибо тогда невозможно его почитание (вернее, почитание в таком случае ничем не отличалось бы от идолопоклонства), но икона есть и изображение, и его мысленный образ. Иконичный образ — это образ, насыщенный Божественными энергиями своего небесного первообраза, это *явленное* (курсив В. Лепахина. — *Л.Д.*) благодатное двуединство видимого образа и невидимого Первообраза» [Лепахин, 2012, с. 31].

Первообразом же для древнерусского книжника в контексте средневекового книжно-церковного текста является сам Бог, создавший человека по Своему образу и подобию[30].

[30] В. Лепахин, анализируя святоотеческую литературу, пишет о том, что «"Образ" и "Первообраз" святые отцы, как правило, употребляли в качестве синонимов и относили ко второму Лицу Пресвятой Троицы — Сыну», и считает более верным опираться на «терминологию ап. Павла и большинства св. Отцов», называя Сына «сиянием славы и Образом Ипостаси» (Евр. 1:3) [см. Лепахин, 2012, с. 32—33].

Итак, *подобие,* как и *образ,* в древнерусской книжности имеет, прежде всего, библейское основание и богословско-антропологический смысл. О. Павел Флоренский так пишет о соотношении этих понятий: «В Библии *образ Божий* различается от *Божьего подобия,* и церковное предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное — онтологический *дар* Божий, духовную основу каждого человека, как такового, тогда как под вторым — *потенцию, способность* духовного совершенства, *силу* оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т.е. возможность *образ Божий*, сокровенное достояние наше, *воплотить в жизни, в личности*, и таким образом явить его в лице» [Флоренский, 1998, с. 357]. И далее: «*Лик есть осуществленное в лице подобие Божие*. Когда пред нами — подобие Божие, мы вправе сказать: вот образ Божий, а образ Божий — значит, и Изображаемый этим образом, Первообраз его» [Флоренский, 1998, с. 358].

Этой полноты «*воплощения в жизни, в личности*» Образа Божия, «*осуществления в лице подобия Божия*», связанного с метафизической, богоподобной свободой человека, а не с природной необходимостью, достигают только святые, что и может быть изображено либо в иконописном образе, либо в житии, которое есть «икона в слове». Ну а если речь идет не о житии и не о святом, а об образе человека, отраженном (не созданном, т. к. у книжника не было целей создавать художественный образ, а рождающемся в сознании читателя) в летописях, повестях, хождениях и т.д. — князя ли, воина, юноши, жены?..

Думается, здесь уместно говорить с известной долей условности об определенном *характере*, или *образе поведения*, сформированном особым типом мировоззрения и *ценностного* отношения человека к миру и *ориентированном на Первообраз как Абсолютную ценность*. В христианской средневековой литературе — отечественной или западноевропейской — таким идеалом мог быть только Христос. А потому и *уподобление* Ему становилось целью и смыслом жизни и творчества, которое и было для средневекового писателя формой жизни, служением Творцу.

Коль скоро человек есть *образ* Божий и *подобие* Его (или, говоря словами Флоренского, «потенция», данная человеку Творцом свобода, неотторгаемая от него ни при каком случае), то и главная задача человека — уподобиться Первообразу — Христу — во всем, и прежде всего — в помыслах и поступках. *Уподобление*, или *подражание,* — это есть процесс, путь к осуществлению в себе образа Божия. *Уподобление* и является общим принципом изображения человека в литературе Древней Руси, что мы выше уже отмечали.

Этот принцип определяет и способ создания древнерусским автором произведения, и содержание образа человека-идеала, возникающего по мере чтения текста у читателя как некое целостное представление о личности. Будем помнить: в средневековом произведении нет образа героя как результата целенаправленной эстетической деятельности, а есть воплощенный жизненный идеал, некая определенная ценность. И интерпретация, или понимание образа, должна носить не сугубо эстетический, а аксиологический характер, который определяет и особый тип эстетики, что и является нашей основной методологической установкой.

Принцип уподобления Христу предполагает *смирение — и как идею,* и *как способ жизни*. Именно смирение является главным условием достижения человеком святости, как о том пишут святые отцы. И потому категория смирения в системе добродетелей занимает ведущее место, противостоя главному человеческому греху — гордыне [см.: Лествичник, 2013].

Смирение

Но что такое *человек смиренный*? И что такое *смирение*?

Словари, описывающие значения этого слова, дают нам, скорее, материал для размышления, т. к. не вполне согласуются друг с другом в сути определения. Общее для всех — противопоставление смирения гордости, что фиксирует словарь Д. Н. Ушакова: «Сознание своих недостатков, слабостей, сочетающееся с отсутствием гордости, высокомерия» [Толковый словарь русского языка в 4 т. Т. 4, стб. 304]. Словарь Ожегова тоже говорит об «отсутствии гордости», но добавляет при этом «готовность подчиняться чужой воле», имея в виду *любую* чужую волю, что наделяет понятие смирения отрицательной семантикой вполне в соответствии с советской идеологией [Ожегов, 1990, с. 734][31]. В большинстве словарей смирение раскрывается через синонимию — кротость, покорность и др.

Словарь Фасмера указывает на происхождение этого слова от «мера»: «умерить, смягчить, подавить». Он говорит, что смирение с корнем “мир” сближено по народной этимологии [Фасмер, 1971]. Значит, изначально славянское слово съмерение имело внутренней

[31] К сожалению, до сих пор массовое сознание сохраняет именно такое профанированное понимание этого слова, оторванное от его христианских корней, т. к. не любой чужой воле подчиняется смиренный человек, а только одной — воле Бога, причем свободно и согласно. Безволие же человека и подчиненность воле чужой означает с христианской точки зрения утрату свободы из-за отсутствия смирения перед волей Божией.

формой идею меры. Словарь Срезневского указывает на присутствие в этом слове двух значений: и меры, и мира. Он приводит следующие ряды: «съмирение = съмерение — примирение, умиротворение, мир…» [Срезневский, 1912, стб. 747—748], «съмерение = съмирение — умеренность, обуздание, унижение, покорность», «съмиреныи = съмереныи = съмиреньныи — умеренный, соразмерный (Свет же образьнъ и съмеренъ приемлющиимъ)» [см. Срезневский, 1912, стб. 763—766].

В Академическом Словаре церковно-славянского и русского языка, составленном в 1847 г., отмечаются значения только *чувствования своего недостоинства»* — в слове «смирение», *унижения, покорности, послушания* — в слове «смиряться» [Словарь церковно-славянского …, 1847, с. 157].

В. Даль, перечисляя со свойственной ему подробностью целый ряд значений слова «смирять», фиксирует в качестве главных два значения: смирить в значении «укротить, обуздать, сделать покорным, лишить своеволия» — кого-либо или себя самого (свое сердце, ум), — и «смирить кого с кем (не от смирный, а от мир), помирить или согласить, кончить вражду». Смиренный — «кто смирился, кто живет в смирении, в кроткой преданности Провидению, в сознании своего ничтожества» [Даль, 1882, с. 240]. Значения меры, которое есть в древнерусском слове съмерение и что нашло отражение у Срезневского, Даль не обнаруживает.

В.Н. Топоров устанавливает связь этого слова с понятием *меры*: «*Съмерение* не что иное, как соответствие мере, знание своей меры, своей идеальной нормы, отличной от максимально возможного (от предела как того, что находится уже сверх меры) <…> Но эта идеальная мера в религиозном сознании и специально в отнесении к нравственной, духовной характеристике человека понимается как низкая, лежащая ниже обычного статуса Homo profānus <…> Тем самым понятие “смирение” задает и направление движения субъекта соответствующего процесса и парадоксальное сочетание тем “низкого” и “высокого” — подлинная высота внизу, в унижении, в смирении (так сказать, не унизившись, не возвысишься)» [Топоров, 1995, с. 686].

Следует отметить, что разные значения этого слова, фиксируемые словарями, все же не раскрывают *понятия*, которое этим словом выражается. О необходимости разделять *слово* и *понятие* пишет А.М. Камчатнов. Исходя из мысли о том, что «все бытие словесно, всякая вещь имеет свой внутренний логос», что «имя вещи, *слово человеческого языка — это символ*», в котором «главное — это встреча и узнавание» [Камчатнов, 2005, с. 61—62], он говорит о том, что «оз-

начаемым слова является *понимаемое понятие*», а не само понятие как таковое, и нужно видеть «разницу между смыслом как таковым и понимаемым смыслом» [Камчатнов, 1998, с. 79—85]. Об этом писал А.Ф. Лосев, отмечая, что «каждый язык по-разному понимает одно и то же понятие», и что существуют «различные понимания одного и того же понятия, подобно тому, как существуют разные понятия, относящиеся к одному и тому же смыслу» [Лосев, 1997, с. 190]. Причем в древнерусских текстах, по утверждению А.М. Камчатнова, «*…слово характеризуется анархической многозначностью, усугубленной влиянием греческих текстов, переводимых в Древней Руси* <…> и его семантика «подобна *облаку с весьма размытыми очертаниями*, поэтому при переводе древнерусского текста бывает трудно догадаться, какая именно точка этого облака нужна в данном контексте» [Камчатнов, 2000, с. 61, 64]. В этих условиях особую роль обретает контекст, к которому принадлежит слово. И ответ на вопрос о смысле понятия *смирение* применительно к изучаемому тексту нужно искать, прежде всего, в родном ему контексте, значит — в Священном Писании и святоотеческой литературе. На это ориентируют и сами древнерусские тексты, часто включающие в себя многочисленные цитаты из священных книг и творений святых отцов.

Заметим сразу, что смирение, в христианском понимании, относится к категориям, до конца невыразимым, т. к. принадлежит оно духовной сфере, прикровенной, таинственной жизни духа, и соединяет человека с Богом, включая его в Царство Благодати. Об этом так пишет преподобный Иоанн Лествичник в «Слове 25-м» своего известного творения «Лествица»: «Никакое слово не может изъяснить его (смирения. — *Л.Д.*) качество…» [Иоанн Лествичник, 1994, с. 162]. И далее: «Смиренномудрие есть безыменная (не имеющая имени. — *Л.Д.*) благодать души, имя которой тем только известно, кои познали ее собственным опытом; оно есть несказанное богатство; *Божие именование*…» [Иоанн Лествичник, 1994, с. 163]. Если это Божие именование, т.е. одно из имен Бога, то и не может быть ему дано определения. Поэтому святые отцы его не определяют, но, стремясь все же обозначить его сущность, *описывают*, выделяя признаки, свойства, проявления, действие, плоды, называя это главной добродетелью человека, соединяющей в себе остальные. К признакам смирения они относят проявление таких качеств, как «простота»: «будучи неповинен, всегда сам себя осуждает», «не считать за что-либо добрые дела, вменяя их в мерзость», — ненависть к славе и похвале, отсутствие раздражительности и гнева: «смиренные люди в духе ни на кого и мысленно не

досадуют, не ропщут, но за все Бога благодарят» [Душеполезные поучения …, 2006, с. 327]. Главным признаком смирения схиигумен Савва, опираясь на творения святых отцов, называет свойство, «когда человек не только не хочет видеть чужих грехов, но и не может видеть их…», зато он «ясно видит всегда свои недостатки и грехи» [Схииг. Савва, 2010, с. 337]. Сущность смирения определяется им через сопоставление с гордостью: «Сущность гордости — замкнуться для Бога, а *сущность смирения — дать Богу жить в себе*. Это значит прислушиваться к голосу Божию и исполнять Его святую волю» [Схииг. Савва, 2010, с. 338]. Приводя слова преподобного Исаака Сириянина о том, что «…всякий, облеченный в смирение, *уподобляется* Нисшедшему с высоты Своей…», — схиигумен Савва указывает на самый верный и необходимый способ приобретения человеком смирения: «Чтобы приобрести смирение, надо постоянно иметь *память смертную* и *память своих грехов*, надо понуждать себя к постоянному и искреннему самоуничижению… <…> *Основной путь к приобретению смирения — подражание Иисусу Христу*» [Схииг. Савва, 2010, с. 343].

Со смирением связано *смиренномудрие* — особый *образ мыслей*, «заимствованный всецело из Евангелия…», как пишет об этом свт. Игнатий Брянчанинов. Он говорит об отличии и взаимной связи смирения и смиренномудрия: «Смирение есть сердечное чувство, есть залог сердечный, соответствующий смиренномудрию. Сначала должно приобучаться к смиренномудрию; по мере упражнения в смиренномудрии, душа приобретает смирение, потому что состояние сердца всегда зависит от мыслей, усвоившихся уму» [Брянчанинов, 1993, т. 1, с. 304].

Основание спасительной добродетели смирения мы находим в Евангелии — в образе Богородицы, смирение Которой лежит в основании спасения человечества: «Се раба Господня, буди Мне по глаголу твоему», — произносит дева Мария (Лк.: 1, 38) и дальше возвеличивает Господа: «…яко призре на смирение рабы своея…» Главное же, указывающее на необходимость подражания — *уподобления,* заключается в словах Спасителя: «Научитеся от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим» (Мф.: 11, 29). По слову святителя Игнатия Брянчанинова, «Смирение есть учение Христово, есть свойство Христово, есть действие Христово». А для того, чтобы его «приобрести», человек должен «с тщательностью изучать Евангелие, и с такою же тщательностью *исполнять* все заповедания Господа нашего Иисуса Христа», т. к. это путь к тому, чтобы «придти в познание своей собственной греховности и греховности всего че-

ловечества, наконец в сознание и убеждение, что он грешнейший и худший всех человеков» [Брянчанинов, 1993, т. 1, с. 305].

Итак, *принцип уподобления* и есть тот единственно возможный метод достижения главной цели христианской жизни — *спасения*, которое невозможно без главной добродетели — *смирения*.

Можно предположить, что *принцип уподобления* (понимаемого как способ жизни, а не способ создания образа, который есть, но вторичен) и должен выстраивать сюжет и способ создания положительного образа в древнерусской литературе. Но для уподобления Богу, для совершения этого пути человеком к спасению, нужна направленность лично его, человека, *воли,* — еще одна категория, связанная с понятием смирения напрямую и непосредственно. Не случайно в Господней молитве «Отче наш» средоточием является обращение к Отцу Небесному: «Да будет воля Твоя». Какая мощная здесь направленность воли молящегося *к отказу от воли своей*! Этот о*тказ* означает проявление *силы* воли человека и ее *свободы*, так как воля — это свойство души, а не духа[32]. Это есть *сила души*, которую человек направляет в соответствии со своим ценностным выбором: либо к добру, либо к злу. Она сама по себе не есть зло, но проводник зла. «Зло вошло в мир через волю», — пишет В.Н. Лосский [Лосский, 1991, с. 97]. Он определяет волю как «*действенную силу* разумной природы» [Лосский, 1991, с. 98].

В древнерусской литературе за словом *воля* в отношении к человеку закреплена отрицательная семантика. И не случайно. Древнерусский автор мыслит и символически, и исторически, осознавая себя в этом промежутке — от грехопадения до Страшного Суда. В текстах мы обнаруживаем, что слово «хочу» может означать и положительное, и негативное стремление. Но избрать «*свою волю*» (именно в этом словосочетании) — всегда имеет негативный оттенок, т. к. своя воля несет искаженность смертной плоти и страстной души, в которой уже «живет грех», что соответствует словам апостола Павла: «Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которое хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, де-

---

[32] А.М. Камчатнов устанавливает, что славянское воля, как и греческое слово, относятся к выражению одной и той же эйдетической сферы — «намерений, волевой устремленности, желаний», и связывает это с кирилловским переводом. Слова желание — въжделание — въсхотѣти «являются вариантами кирилловской редакции и относятся к душевным (не духовным) переживаниям, значит природным, не данным свыше, и означают состояние желания чего-либо, склонность к чему-либо, похоть», т.е. связаны с жизнью души, сердца, а не духа. [см.: Камчатнов, 1998, с. 170—171, 174].

лаю» (Рим. 7:18—20). Потому высшим достижением на пути спасения и является способность отказаться от воли *своей*, как принадлежащей душе, отделенной грехами от Бога.

Итак, *смиренный человек* ищет воли Божьей и стремится ее исполнить. В этом выражается *теоцентричность* сознания смиренного человека и реализуется *принцип синергии* (т.е. взаимонаправленности воли Бога и воли человека), что направляет жизнь человека к спасению души и определяет все стороны и *все уровни его жизни* — от бытовой (житейской) до духовной (молитвенной, подвижнической).

Выше мы говорили о признаках смиренного человека. Святые отцы описывают и *плоды* достигнутого человеком смирения: смиренномудрый — «кроток, приветлив, удобоумилен, милосерд, паче же всего *тих*, благопокорлив, беспечален, бодр, неленостен, и… бесстрастен» [Душеполезные поучения …, с. 335]. Преп. Антоний Оптинский, цитируя Исаака Сирина, говорит о том, что «в смиренном человеке никогда не бывает поспешности, торопливости, легкомыслия и смущения, но во всякое время пребывает он в *тишине и покое*» [Душеполезные поучения …, с. 165].

Означает ли это, что черты смиренного человека проявляются только в терпении, кротости, незлобии, бесстрастности, тихости и т.д.? Думается, что проявлений смирения гораздо больше, и разнообразие жизненных ситуаций, рождаемых этим типом отношения к миру, чрезвычайно велико. Но основополагающие принципы остаются неизменными при разных формах выражения. В образе смиренного человека в христианском контексте мы наблюдаем главное — особую его установку: 1. В отношении к Богу — благоговейную любовь (*страх Божий*), благодарность и ожидание соединения с Ним в Царствии Небесном. Поэтому вечность становится основным ценностным сакральным пространством и *память о смерти* — необходимым условием для достижения вечной жизни. 2. В отношении к окружающему миру, людям — *любовь и жертвенность*. 3. В отношении к себе — осознание греховности своей воли, отказ от нее и *покаяние перед Богом* в постоянном предстоянии перед Ним, и как следствие — любовь к ближнему. Поэтому мир вокруг такого человека обретает гармоничность, тяготеет, во всяком случае, к ней. И человек находится в *гармонии с собой и миром* при всей возможной конфликтности последнего. Более того, основная его роль — гармонизировать вокруг себя мир.

Конечно, в своей полноте образ смиренного человека может быть представлен только святыми, уже «изобразившими» в себе Христа, достигшими подобия Богу. Но универсальность этой доб-

родетели означает ли единообразие в изображении святых? Как связано смирение с разными типами святости? И только ли с типологией святости можно связывать типологию смиренного человека? Каким образом влияет на эту типологию сама личность святого при условии строгости агиографического канона в плане выражения *человеческого* содержания? Напомним слова С. С. Аверинцева, сказанные им применительно к ранневизантийской литературе, уже приведенные нами выше: «*Человеческое содержание может найти в литературном слове не только прямой, но и косвенный, парадоксальный выход*» [Аверинцев, 1997, с. 7].

Обнаружение этого «выхода» «человеческого содержания» в ненарушимой целостности образа святого для выявления основного принципа организации образа смиренного человека и его типологии в древнерусской агиографии мы и начнем с переводных текстов ранневизантийских житий, прочитывая их герменевтически и осознавая, что любая модель схематична и универсальна, а образ человека личностен и уникален. Поэтому, при всей универсальности святости, формы выражения ее — конкретны: жизнь, которую проходит святой, связана с конкретно-историческим контекстом; агиограф, который пишет житие, связан с современным ему литературным контекстом и свойственными ему формами. Еще Г. П. Федотов в своей книге «Святые Древней Руси», ставя своей задачей найти, как сказал в предисловии к книге прот. Александр Мень, «вселенское в отечественном, и одновременно — национальное воплощение вселенского в конкретной истории России» [Мень, 1990, с. 19], исходил из мысли о личностном характере творчества как такового и о гармоничном соотношении общего и личного в русской традиционной культуре: «В православии преобладает традиционное, общее. Но это общее дано *не в безликих схемах, а в живых личностях*. Мы имеем свидетельства о том, что иконописные лики многих русских святых в основе своей портретны, хотя и не в смысле реалистического портрета. Личное в житии, как и на иконе, дано в тонких чертах, в оттенках: это искусство нюансов. Вот почему от исследователя требуется здесь гораздо больше острого внимания, критической осторожности, тонкой, ювелирной акривии… Тогда лишь за типом, “трафаретом”, “штампом” встанет неповторяемый облик. Огромная трудность этой задачи зависит от того, что индивидуальное открывается лишь на отчетливом фоне общего. Другими словами, необходимо знание агиографии всего христианского мира, прежде всего православного, греческого и славянского Востока, чтобы иметь право судить об особом характере русской святости. <…>» [Федотов, 1990, с. 28—29].

Глава 2

ОБРАЗ СМИРЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В ПЕРЕВОДНОЙ АГИОГРАФИИ

2.1. Переводная агиография в литературе Древней Руси XI—XV вв.: место и значение

В поисках ответа на вопрос о содержании, типологических чертах, о природе образа смиренного человека в литературе Древней Руси обратимся, прежде всего, к переводной агиографии, много послужившей его формированию. Обозначим ее место в корпусе переводных текстов и в древнерусской литературе. Агиография — органичная, неотрывная часть переводной книжности и обладает общими ее свойствами. И эту неотрывность нужно учитывать. Русская словесность фактически начинается с переводной литературы, о чем написано во всех учебных пособиях и во всех исследованиях, посвященных начальному периоду литературы Древней Руси. На протяжении нескольких веков — вплоть до XV века — переводные тексты составляли основную часть всей книжности Древней Руси и были широко распространены[33]. Это объясняется историческими факторами: Крещением, вхождением Руси в византийскую духовную традицию, переводом на славянский язык, прежде всего, церковной книжности, связанной с богослужебной практикой, что и предопределило особенности состава и тип древнерусской словесности. По словам Д. М. Буланина, «тот тип литературы, с которым мы встречаемся в Древней Руси и который не отделяет человеческого писания от божественного, воспринят славянами от *монастырской культуры Византии*» [Буланин, 1995, с. 18].

Но нужно заметить, что при всей значимости переводной литературы, осознаваемой медиевистами, она изучена в очень невысокой степени.

---

[33] Л. Левшун, опираясь на исследования В.В. Калугина и А.А. Алексеева [Калугин, 1991, с. 90; Алексеев, 1988, с. 191, 192], приводит интересные цифровые данные о количестве книг богослужебного содержания: в XI—XIII веках — «376 библейских и богослужебных текстов, или 75,5% известных нам памятников древней книжности». И в XV в. — «из 3422 славяно-русских рукописей, в том числе отрывков XV в., находящихся в книгохранилищах Советского Союза, … на долю библейских и богослужебных текстов приходится 1029 единиц, т.е. 56%. … Количество же списков книг Нового Завета вообще трудно поддается точному подсчету…» [см.: Левшун, 2001, с. 25].

На сегодняшний день единственное систематизирующее описание переводной литературы, где даны периодизация и репертуар переводимых текстов, сделано Д.М. Буланиным в специально посвященном переводной литературе двухтомном издании «Истории русской переводной художественной литературы» [История русской переводной художественной литературы. Том I, 1995; Том II, 1996]. Ученый отмечает, имея в виду литературу Slavia Orthodoxa[34], что «история этой литературы — единой восточнославянской — так и не написана…» [Буланин, 1995. с. 20], и выделяет несколько периодов формирования переводной литературы. *Моравский* период (с 863 г. по конец IX века) «связан с трудами Кирилла и Мефодия, <…> относится к предыстории переводной литературы» [Буланин, 1995, с. 39], когда создавались старшие памятники славянской письменности: собственно богослужебные (апракосные Евангелие, Апостол, с избранными службами, Псалтирь и т.д.) и, как пишет Житие Мефодия, «отеческие книги» [Житие Мефодия, 1999, с. 81][35]. Следующий — *болгарский* (кон. IX — по кон. X в.) — оказался очень важным впоследствии для Руси. Именно тут благодаря переводческой деятельности и была создана, как пишет Д.М. Буланин, «целая библиотека важнейших в христианском обиходе книг» [Буланин, 1995. с. 53], включающая в себя, помимо богослужебных, «новые книжные жанры, назначение которых — *христианское просвещение в широком смысле слова*» [Буланин, 1995, с. 52—53]: толкования на библейские книги, сборники проповедей, поучений, греческие жития и патерики, составившие значительный пласт всей переводной литературы, а также исторические (хроники), космогонические («Шестоднев» Иоанна Экзарха), собственно-догматические («Богословие» Иоанна Дамаскина в переводе и обработке Иоанна Экзарха) сочинения, наконец, апокрифы [см.: Буланин, 1995, с. 53].

[34] Термин Slavia orthodoxa предложен Р. Пиккио [см.: Пиккио, 2003] для обозначения той культурной общности южно- и восточнославянских славянских народов, которая объединена Православием, единым языком и литературой. Общей была переводная литература. По утверждению Д.М. Буланина, «Максимальной степенью общности обладали богослужебные книги и книги Священного Писания, за ними шли писания отцов церкви, агиография и т.д. <…> Хотя общий литературный фонд Slavia orthodoxa не исчерпывался переводами, они были наиболее устойчивым его ядром, в наименьшей степени подверженным национальным воздействиям» [Буланин, 1995, с. 20].

[35] Ученые предполагают, что это был либо какой-либо патерик, либо — что вероятней всего — святоотеческие гомилии (проповеди, в которых дается толкование прочитанных мест Священного Писания) [см.: Алексеев А.А. Кирилло-Мефодиевское переводческое наследие. 1988, с. 127].

Этот сложившийся корпус текстов после Крещения Руси стал основой книжности следующего периода — *киевского*[36], который и начинается с Крещения Руси [см.: Буланин, 1995, с. 54—55]. Следующий «южнославянский» период [начала XIV — кон. XV в.], связанный с исихазмом, оказался завершающим «историю активного книжного обмена между южными и восточными странами» [см.: Буланин, 1995, с. 44]. И «новгородский» период связан уже с обращением взгляда архиепископа Геннадия Новгородского на латинскую книжность, в частности на «латинский канон Библии» [Буланин, 1995, с. 45]. Период же XVI в. — до «смутного времени» — назван ученым «беспереводным» вследствие отсутствия интереса к переводам в принципе [см.: Буланин, 1995, с. 46—48].

Итак, постепенно в процессе христианизации восточнославянских народов складывался корпус *церковно-литургических* книг, которые и были в древнерусской книжности *переводными*. Ученые отмечают важную особенность славянских переводов, заключающуюся в том, что и в болгарских и в киевских переводах главным было «стремление распространить христианскую мораль вширь — во всех слоях общества», хотя переводимые тексты были ориентированы прежде всего на монастырь [Буланин, 1995, с. 55—56]. А также в том, что в киевской переводной литературе «по сравнению с болгарским периодом наблюдается несомненный интерес к сюжетному повествованию…» [Буланин, 1995. с. 56].

Какое же отношение имеет переводная литература к литературе оригинальной? Как определяется ее место в общем составе всей древнерусской книжности?

Важно подчеркнуть, что переводная литература не является чем-то внешним по отношению к собственно русской книжности и не считается просто заимствованной и «влияющей» на складывающуюся русскую словесность. Еще В.М. Истрин в начале XX в. писал: «Почти нет случая, чтобы какой-нибудь славяно-русский памятник буквально совпадал с каким-либо одним греческим списком…» [Истрин, 1914, с. 367.]. В 1934 году В.Н. Перетц заметил, что «“заимствованное” — в процессе литературного развития разделяет судьбу оригинального…» [Перетц, 1934. с. 330]. И в 1970-е годы Д.С. Лихачев выдвигает теорию трансплантации литературы, когда она, «пересаженная» в новую почву, становится ей сродной, фактически ее собственностью: «Перенос литературного произведения в средние века

[36] О репертуаре переводных текстов домонгольской Руси [см.: Соболевский, 1980, с. 200].

был связан с продолжением его литературной истории, с появлением новых редакций, иногда с приспособлением его к местным, национальным условиям. Византийское произведение в результате этого оказывалось в известной мере произведением местной, национальной литературы» [Лихачев, 1973, с. 21]. Правда, здесь же ученый делает уточнение о том, что «не все переводные произведения изменялись в равной степени. Не менялись или менялись сравнительно незначительно сочинения *церковно-канонические, богослужебные*, освященные строго установленными и устойчивыми формами церковной жизни» [Лихачев, 1973, 21]. Далее он выделяет еще один разряд переводных текстов — житий, «связь которых с византийским оригиналом постоянно осознавалась, и текст которых поэтому изменялся на славянской почве не только под воздействием местных условий, но и в результате новых обращений переписчиков к византийскому оригиналу». В качестве примера он приводит Житие Алексея человека Божия, исследованное В.П. Адриановой-Перетц. [Лихачев, 1973, с. 22].

Теория трансплантации и сегодня является ведущей в определении роли и места переводной литературы в составе древнерусской книжности. Вместе с тем, конечно, эта теория как таковая требует своего развития в связи с открытием новых текстов и одновременно в связи с малой изученностью известных, как и сама переводная литература нуждается в изучении и в текстологическом, и в содержательном.

На наш взгляд, идея трансплантации не случайно возникла у Д.С. Лихачева, и свидетельствует она о глубоком понимании совершенно особой роли переводных текстов, большая часть из которых носила церковный характер и предназначение, а значит, относилась к сфере Священного Предания. Они выполняли, прежде всего, литургическую, богослужебную функцию, либо дидактически-просвещающую, воспитательную, скажем точнее — *преображающую*, т.е. включали человека (при условии наличия у него веры, конечно) в особое пространство — сферу действия Благодати. Не будем забывать о главной цели древнерусского книжника, которая является главной жизненной целью любого христианина: спасения души в вечности, достижения Царствия Небесного. Поэтому эти тексты, переведенные на славянский язык, воспринимались именно как Предание, причем Священное, и порождали тот духовный и ценностный контекст, который затем стал источником и собственно-русских текстов. Именно поэтому произошла не просто «пересадка», или «перенос» (термины Д.С. Лихачева), а непосредственное, *буквальное восприятие тех смыслов и ценностей, определяющих способ жизни*, которые несли эти тексты, причем не как некоего внешнего знания, а

вполне реальной жизни, передаваемой посредством особого слова-Логоса. Их содержание и воспринималось на уровне не *ума* (зд. разума), а *сердца* — как Священное Предание, которое есть действие Святого Духа, совершающееся посредством слова-символа (или синергийного слова) — в Богослужении ли, в чтении Священного Писания, в молитве к святому, чье житие читалось или слушалось. Эти тексты для древнерусского человека заключали в себе возможность обретения благодатных даров и вхождения в сакральное — Божественное — пространство. Может быть, это имел в виду Д.С. Лихачев, когда развивал свою мысль о трансплантации не только текстов, но и «целых пластов культуры» из Византии на Русь: «Перенос этот был, однако, весьма своеобразен. Он не был механическим, и им не заканчивалась жизнь явления. На новой почве перенесенное явление продолжало жить, развиваться, приобретало местные черты: начиналось действие фактора свободы и “благодати” (в том смысле, который придавал ей Иларион)»? [Лихачев, 1973, с. 21].

Итак, в литературе Древней Руси домонгольского периода складывается на основе полученной из Болгарии византийской переводной литературы богослужебного характера целая библиотека книг, причем строго системно и иерархически организованная и воспринимаемая в Древней Руси уже как собственная.

По какому принципу была организована эта книжная система и какое место в ней занимают житийные тексты? В.П. Виноградов в дореволюционном исследовании «Уставные чтения» (вып. I) пишет о роли Уставных чтений, связывая их с характером идейной жизни Древней Руси: «Уставные Чтения — *чрезвычайно важный факт* (курсив автора. — *Л.Д.*) в исторической жизни Древней Руси» [Виноградов, 1914, с. 7]. Он говорит о «значении Уставных Чтений как первостепенной силы, давшей направление идейной жизни общества», называет их «важнейшим источником и вместе продуктом древнерусской литературной деятельности» [Виноградов, 1914, с. 8], «средоточным центром, около которого вращалась вся идейная жизнь древнерусского общества» [Виноградов, 1914, с. 10]. При этом он опирается на труды Н.К. Никольского, который еще ранее писал: «Уставным Чтениям выпало на долю быть главным источником русских духовных идеалов. <…> Жития святых полны примерами живой склонности к аскетизму, пробуждавшейся в отроческие годы у будущих подвижников под влиянием слышанных в церкви божественных писаний, т.е. отеческих творений и житий. Вообще, с*клад идеальных понятий древнерусского человека и его убеждений свою коренную основу имел в том учении, которым Церковь наделяла его в*

Уставных Чтениях» (курсив автора. — *Л.Д.*) [Никольский, 1901, с. 225]. И далее: «Наряду с прочитыванием божественных писаний в церкви, тот же четий материал употреблялся и для домашнего или келейного чтения, которое в древности было почти равносильным, хотя и менее общедоступным источником просвещения <…> *В истории Церковного Устава и назначенных им чтений следует искать разгадку и основного направления древнерусской духовной литературы, и последовательности в ее развитии, и частных интересов ее, и стилистических вкусов писателей, живших до половины XVII века включительно*» [Никольский, 1901, с. 226].

Эта важная мысль о такой глубокой связи древней книжности с Типиконом не получила должного развития в советской медиевистике, и лишь в конце 1980 годов была обозначена как проблема, которую нужно изучать[37]. Среди современных исследователей эту идею, идя вслед за Н.К. Никольским, развивает Л. Левшун, связывая с Типиконом иерархию переводной литературы и принцип дальнейшего формирования оригинальной древнерусской книжности: «Устав действительно “задавал” не только определенный корпус книг, но и их иерархию» [Левшун, 2001, с. 80], и «…именно система уставных чтений является основанием и обоснованием ядра жанровой системы средневековой книжности: оригинальные произведения восточнославянской словесной культуры в жанровом отношении ориентировались (в соответствии с модусом бытия книжника, их создающего) на типикарный круг чтений» [Левшун, 2001, с. 68—69][38].

Итак, из сказанного выше ясно, что жития (или Четьи-Минеи) составляют один из трех главных отделов Уставных чтений, органично внутренне связанный с «похвальным» и «нравоучительным» отдела-

---

[37] См.: А.М. Пентковский: «Регламентируя богослужебную практику, Устав определял набор и состав богослужебных и четьих книг — основной составляющей книжного комплекса Древней Руси <…> история развития и смены Уставов есть история развития и смены книжных комплексов конкретных исторических периодов» [см.: Пентковский, 1988, с. 39—40].

[38] А.Н. Ужанков выражает несогласие с категоричностью данного утверждения Л. Левшун, которая опирается на основные положения Н.К. Никольского, не учитывая все же некоторых оговорок ученого о преимущественном, но не абсолютном, не всецелом характере влияния Устава на всю книжность Древней Руси. А.Н. Ужанков пишет: «Развитие древнерусской словесности, то есть ее историю, нельзя сводить к одному лишь воздействию Типикона, хотя его влияние, несомненно, значительно» и приводит целый ряд текстов, создание которых он не относит к прямой зависимости от Типикона: это «Поучение» Владимира Мономаха, «Слово о полку Игореве», «Моление» Даниила Заточника», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Задонщина», демократические сатиры, силлабическая поэзия, школьный театр и др. [Ужанков, 2009, с. 149].

ми, и имеют церковно-литургическое происхождение. Что же дает нам это знание о происхождении и главной функции житий для решения нашей задачи? Это дает нам ключ к пониманию специфики создания текста и функции агиографического образа. Цель богослужения, объединяющего видимый и невидимый мир в одном священном действии, включающего в это действие святых, чья память приходилась на этот день, становилась целью и жития как словесной иконы; эта цель *продолжала осуществляться в житии для воспринимающего его человека и тогда, когда оно само выносилось за пределы храма*. Ведь известно, что важнейшим фактором формирования четьей литературы, широко распространившейся на Руси, и было то, что жития не оставались *только внутри богослужения*, а становились чтением и за его пределами — келейным, домашним. И чем дальше, тем в большей степени, начиная с XI в. — времени домонгольской Руси — по XV в., с разной долей интенсивности переводились византийские жития. Осваивались и восточнославянские жития других стран (например, Жития Людмилы и Вячеслава Чешских). Так что к XVI веку назрела необходимость создания большого свода житий, что и осуществил митрополит Макарий, собрав воедино все имеющиеся жития и включив вновь составленные о русских святых в Великие Минеи Четьи.

Развитие житийной литературы шло в двух направлениях. Во *внутриуставном*, когда Уставные чтения пополнялись новым агиографическим материалом, проложными житиями, и «уже в домонгольское время переводной Пр*о*лог дополнился *памятями* русских святых: книгини Ольги, Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, Кирилла Туровского, Леонтия Ростовского и др. …» [*Левшун*, 2001, с. 84]. (Заметим, что Пр*о*лог — переводной житийный сборник, употреблявшийся при богослужении, — постепенно расширялся за счет новых включений житий, слов, поучений и впоследствии стал любимым чтением на Руси, получил широкое распространение как четья книга). И в направлении *переводческом*, а именно в переводах пространных византийских и распространении восточнославянских житий, составлявлял до XV в. в количественном отношении гораздо больший корпус текстов, чем оригинальные русские жития.

Здесь опять нужно сказать о недостаточности исследований переводной агиографии, что не раз отмечали ученые. Так, В.В. Кусков в одной из своеих последних работ, говоря о необходимости более глубокого изучения древнерусской агиографии, особо отметил важность «установления корпуса переводной византийской агиографии. *Поче-*

му в те или иные периоды русской истории возникает повышенный интерес к этим произведениям? Какую роль они сыграли в развитии оригинальной агиографии? Эти вопросы необычайно важны» [Кусков, 2000, с. 46].

О чрезвычайно малой изученности древнерусской переводной литературы пишет и О.В. Творогов: «Хорошо известно, что в XI—XV вв. основную часть агиографического репертуара составляли переводные жития. В то же время этот богатейший раздел древнерусской книжности изучен еще очень плохо. <…> Мы располагаем лишь единичными исследованиями и изданиями переводных житий, из которых на современном уровне осуществлено лишь одно — издание Жития Андрея Юродивого, подготовленное А.М. Молдованом»[39] [Творогов, 2008а, с. 115].

Здесь уместно будет указать на уже имеющийся в западной медиевистике опыт освоения агиографии благодаря деятельности Общества болландистов, которое возникло внутри иезуитского ордена в XVII веке и тогда же положило начало изданию серии «Acta Sanctorum»[40]. Сегодня развивается научное направление, связанное со школой болландистов, — критическая агиография, выросшая из этой серии критического издания житий. Его представителем в России является В.М. Лурье, издавший свое исследование «Введение в критическую агиографию» [Лурье, 2009][41]. Но нужно отметить, что

[39] К сегодняшнему дню уже появились интересные и глубокие исследования Жития Андрея Юродивого (см.: раздел 4-й настоящей работы), как и некоторых других переводных житий, что в целом, конечно, проблемы не снимает.

[40] «Acta Sanctorum» [лат. — Деяния святых, Акты святых] — это «крупнейшее собрание житий, текстов и документов о жизни святых. Идея издания принадлежит бельгийскому иезуиту Г. Росвейде (1569—1629); … первые тома опубликованы в 1643 г. В 1940 г. вышел 68-й т., охвативший месяцы с января по ноябрь; ни одного тома за декабрь до сих пор так и не появилось. <…> В основу издания был положен строгий историко-критический метод; тексты публиковались по всем доступным рукописям, снабжались основательными и достаточно объективными введениями и комментариями. К отдельным томам прилагаются тематические исследования (в частности, о папах и патриархах). В ранних томах греч. жития представлены часто лишь лат. переводами. Жития православных святых, подвизавшихся после сер. XI в., в издание не включались» [Афиногенов, 2000, с. 420].

[41] Считая критическую агиографию самостоятельной наукой, отдельной от филологии, он относит ее зарождение как науки к первой половине XX в.: «Критическая агиография как самостоятельная наука, отличная от филологии, начинается с Делеэ» (отец Ипполит Делеэ, 1859—1941). Для нас книга В.М. Лурье ценна тем, что содержит информацию о некоторых переводных житийных текстах и интересна своим подходом к изучению житий, не всегда, правда, бесспорному. Об этой книге мы еще упомянем в связи с анализом Жития Евстафия Плакиды (см.: раздел 2.2. настоящей работы).

к изучению собственно переводов житий на славянский язык болландисты не обращались. Порой даже греческие жития они дают лишь в латинском переводе. Мы же не обращаемся к проблеме перевода, оставаясь в рамках уже проведенных в России текстологических исследований. И в этом смысле мы придерживаемся принципа, о котором говорит сам В.М. Лурье: «Агиография[42] работает не с “сырыми” рукописями, а… с конечным результатом работы текстолога, т.е. с текстологическими реконструкциями» [Лурье, 2009, с. 36]. Поэтому мы, решая в данной главе задачу выявления типологических черт образа смиренного человека в переводной агиографии, обращаемся к текстам, изданным в БЛДР и некоторых других изданиях. При этом важнейший критерий выбора текстов для анализа — широкая их распространенность, несомненное влияние, которое данный текст оказывал на формирование идеала в сознании древнерусского человека, и на формирование собственно русских агиографических памятников.

О.В. Творогов проанализировал Четьи-Минеи и сборники, содержащие переводные жития. Этот анализ позволил ученому увидеть, «какие именно жития в наибольшей степени привлекали внимание древнерусских книжников и соответственно сохранились в наибольшем количестве списков», и составить «своеобразный рейтинг авторитетности, читаемости житий» [Творогов, 2008а, с. 115]. О.В. Творогов перечисляет наиболее распространенные жития, встречающиеся в Четьях-Минеях и других сборниках не менее пяти раз. Назовем некоторые из них, находящиеся вверху своеобразного «рейтингового списка». Это жития: Алексея человека Божия, Андрея Юродивого, Антония Великого, Арефы, Афанасия Александрийского, Варвары, Веры, Надежды, Любови, Георгия Победоносца, Дмитрия Солунского, Евстафия Плакиды, великомученицы Екатерины, Игнатия Богоносца, Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Ирины, Иулиании, Козмы и Дамиана, Спиридона Тримифунтского, 40 севастийских мучеников и мн. др. [Творогов, 2008а, с. 115].

Надо отметить еще раз: из всех перечисляемых О.В. Твороговым переводных житий [см.: Творогов, 2008а] лишь Житие Алексея человека Божия подвергалось в исследовании В.П. Адриановой-Перетц не только текстологическому анализу, но отчасти и анализу в содержательном плане. Из современных исследований назовем работу А.Л. Юрганова [Юрганов, 2011], содержащую именно содер-

[42] Зд. понятие агиографии используется в значении научной дисциплины.

жательный анализ образа св. Андрея Юродивого, о чем мы еще скажем в разделе, посвященном анализу житий юродивых.

Даже поверхностный взгляд на состав переводных житий позволяет выделить их основные типы. Наиболее значительную часть составляют жития-мартирии, повествующие о мучениках первых веков христианства. Затем идут жития о преподобных, т. е. монашеские жития, большая часть которых повествует о подвигах монахов IV—VIII вв.; далее следуют жития о юродивых, часто при этом одновременно и преподобных; затем — жития о святителях, где наибольшее количество агиографических текстов посвящено святителю Николаю Мирликийскому; о праведных и др.

И, конечно, жития, получившие наибольшее распространение в народе, оказывали важнейшее, и даже не будет преувеличением сказать — определяющее, влияние на формирование идеала в сознании древнерусского человека. Почему? Выше мы говорили о Священном Предании, явившемся основой древнерусской — и русской в целом — традиции, и о специфике сознания, находящегося внутри самого Предания. *Переводная агиография — совокупно, конечно, со всей остальной переводной книжностью — и создавала тот духовный, религиозно-нравственный, наконец, социокультурный контекст, в котором зарождалась и возрастала оригинальная русская словесность*[43]. И, несомненно, именно здесь следует искать истоки создания образа человека в древнерусской литературе в его идеальном, причем как положительном, так и отрицательном, смысле. Нас же интересует, прежде всего, ***идеал человека***, т. е. человек *совершенный*, или *смиренный*, каким он видится древнерусскому книжнику, уже *ведающему*, Кто является Образцом для каждого человека, воплотившимся Идеалом, или Совершенным Человеком — т. е. Богочеловеком. Роль переводной агиографии в формировании у древнерусского человека представлений о человеке и о его идеале неоценима. Она давала *образцы* возможных путей к обретению человеком в себе образа Божия.

Решая проблему формирования образа смиренного человека в русской литературе, который является идеальным в соответствии с христианскими представлениями об идеале, а значит святым, мы обращаемся к анализу переводных житий, наиболее известных и широко распространенных на Руси уже в первые века христианства, в интересующем нас герменевтическом аспекте, стремясь *вы-*

---

[43] О соотнесенности текста и контекста в древнерусской книжности [см.: Киселева, 2000].

явить и описать основной принцип и закономерности поведения святого в качестве основания для типологии образа смиренного человека.

Не ставя перед собой непосильной задачи — всеобъемлющего исследования всего корпуса переводных житий по интересующей нас проблеме, — мы ограничимся рассмотрением нескольких переводных византийских житий, широко известных в Древней Руси, отвечая на вопросы: *какой идеальный образ они в себе несут, каковы его черты, какие типы смиренного образа они предлагают и каков главный, универсальный принцип его организации?* А также проанализируем *поэтику образа смиренного человека,* определяемого характером святости, личностными особенностями, типом смиренного поведения.

2.2. Жития-мартирии: к типологии образа смиренного человека

В количественном отношении и по степени распространенности переводные византийские жития о мучениках первых веков христианства не уступают житиям о подвижниках-монахах. Исторически так сложилось, что с формирования именно этого типа житий-мартирий и начинается история агиографической литературы: первые три века христианства были ознаменованы гонениями на христиан разной степени жестокости, длившимися до 313 г., когда Миланским эдиктом была объявлена веротерпимость [см.: Лебедев, 1994; *Христианство,* 1993, т. 1, с. 425—426].

История формирования жанра жития-мартирия также хорошо известна. Шло его постепенное складывание из юридических актов и свидетельств современников в форму канонического мученического жития, черты которого выявлялись и не раз описывались [см.: Парамонова, 2003а, с. 331—336; Живов, 1994, с. 24—25, 58—68, и др.]. Как правило, исследователи говорят главным образом о формальных проявлениях канона [см: Дмитриев, 1973, с. 13— 15; Еремин, 1987, с. 117—118; Творогов, 2008а, с. 129—130), понимаемого как шаблон, схема, клише, что идет еще от Хр. Лопарева [см: Лопарев, 1911; Лопарев, 1912). И о содержании образа святого говорится именно в плане шаблонности его воплощения, статичности как неизменности, однотипности поведения в опять же однотипных ситуациях. Отмечается универсальность сюжетно-композиционной организации, расстановки действующих лиц — всегда мучителя и всегда однотипно ведущего себя мученика. Общим

стало и понимание мученичества как «свидетельства», что зафиксировано в словаре В. Живова: «Основным значением гр. martus является *свидетель*» [Живов, 1994, с. 58]. Это определение относилось изначально к апостолам, а затем стало означать и мученический подвиг: «С распространением гонений на христиан этот дар свидетельства приписывается по преимуществу мученикам, которые своей добровольной смертью за веру засвидетельствовали силу данной им благодати, превратившей страдания в радость; тем самым они свидетельствуют о победе Христа над смертью и о своем усыновлении Христу, т.е. о реальности Царствия Небесного, достигнутого ими в мученичестве» [Живов, 1994, с. 58]. Интерес представляют современные исследования А.В. Каравашкина, посвященные проблеме власти. Он рассматривает оппозицию мучитель/мученик как конвенциональную модель, основой которой «является не чисто формальная, но *смысловая сущностная повторяемость*, относящаяся к сходному определению типичных ситуаций» [Каравашкин, 2006, с. 65]. Исследователь не просто фиксирует повторяемость модели («Если на одном полюсе нравственного конфликта появлялась фигура страстотерпца, то на другом обязательно был мучитель, насильно отнимающий жизнь, истязающий плоть, но изначально, по определению не способный победить жертву духовно» [Каравашкин, 2006, с. 67], но стремится проникнуть в ее смысловую глубину, по сути дела, осуществляя герменевтический принцип прочтения этой устойчивой ситуации, обусловленной «конфликтом деспота и мученика» [Каравашкин, 2006, с. 68]. Этот универсальный конфликт в разных мученических житиях, относящихся к разным историческим периодам и даже литературам (переводной и оригинально-русской), сохраняя неизменность самой сути конвенциональной модели, все же может переосмысливаться, наполняться новым содержанием, может происходить *прирастание* смысла, что и рассматривает исследователь, сопоставляя переводные и русские жития.

Но заметим, что все же всестороннему исследованию, в единстве содержания и формы, переводные жития-мартирии практически не подвергались. Наблюдения над *содержанием подвигов* святых весьма немногочисленны, как и над формой житий-мартирий. И хотя на сегодняшний день, конечно, недостаточно исследований для того, чтобы делать какие-либо выводы о нешаблонности изображения человека в житии и о смысловом различии (о котором можно говорить в плане их оттенков, но не сути) в изображении святого мученика и его подвига, но их недостаточно и для того, чтобы ут-

верждать абсолютную *подчиненность* изображения святого житийной схеме. Безусловно, принцип «уподобления» является общим художественным принципом всей христианской литературы, и не только литературы — но христианской жизни как таковой. Но он не отменяет творчества святого в *духе*. А это не может не сказываться на содержании образа святого, воссозданного агиографом, живущим — и творящим! — в Предании. Универсальны в определенном смысле только сами ситуации отношения *мучителя* и *мученика*. Но и эта универсальность (так наз. «шаблонность») обеспечена исторической действительностью, породившей данный тип подвига и, соответственно, житийные тексты, самой ситуацией, в конце концов — объективностью форм выражения гонений, форм проявления ненависти одного человека к другому. Во все века психология зла неизменна, и формы гонений христиан по своей схеме остаются теми же: мучитель/мученик, гонитель/жертва, насилие/кротость (или дерзновенность)[44]. При этом несложно заметить, что стилевой состав житий разнится при единстве житийной схемы, что имеет отношение к проблеме поэтики изображения святого. Конечно, образ святого в определенном смысле диктует и особенности воплощения, которые следует искать не в одной только формально-канонической схеме, а в тех, по слову Г.П. Федотова, *нюансах*, которые и дают ответ о личностном содержании образа, о только ему присущем типе поведения, наконец, — что важно для нашей темы, — о *разнообразии* форм выражения смирения как непременного и главного свойства *любого* святого.

Вот на этом пересечении общего и личностно-индивидуального и можно выявить типологические свойства образа смиренного человека и его варианты в житиях-мартириях.

2.2.1. Житие[45] Евстафия Плакиды

(«Писание житиа и муки святаго Еустафиа и жены его Феопестеа и чаду ею Агапиа и Феописта» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 10—26]).

Святой Евстафий Плакида известен на Руси, по крайней мере, с XI в., т. к. «служба Евстафию входит уже в Служебные Минеи

[44] Но, повторим: мы говорим о гонениях именно на христиан, т. к. гонения могут быть порождены и другими причинами, и поведение человека может быть совершенно иной мотивировки и просто иным.

[45] В «Словаре книжников и книжности» дается название «Житие Евстафия Плакиды» [СК, вып. 1, 1987, с. 146], в БЛДР — «Сказание об Евстафии Плакиде» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 10] одному и тому же тексту. Мы выбираем вариант первый.

XI в.» [СК, 1987, вып. 1, с. 147]. И тот факт, что обнаруживается сюжет его жития даже в лубочных картинках, свидетельствует о широкой его известности в разных слоях общества и на протяжении многих веков.

Исследования этого жития касались в основном вопросов текстологического характера и особенностей жанровых влияний. Общим местом долгое время было согласное утверждение о связи жития с античным романом, о явной его беллетризации: «…собственно житийные черты… не меняют общего облика памятника как *произведения беллетристического*. <…> Памятники подобного рода, будучи произведениями религиозно-нравственными по существу, фактически становились *разновидностью светского романа…*» (курсив мой. — *Л.Д.*) [БЛДР, 1999, т. 3, с. 361]. В Житии Евстафия Плакиды во всех перипетиях его личной жизни исследователи усматривают «сюжетные приемы византийского романа приключений» и собственно агиографическими мотивами считают только «чудесное видение, побудившее Плакиду креститься… и мученическую смерть за веру Евстафия, его жены и детей». Но эти мотивы, по мысли автора статьи словаря, «лишь обрамляют повествование» [СК, 1987, вып. 1., с. 146].

Вопрос же об образе самого святого и его чертах не рассматривался, хотя проговаривалась главная идея его образа — мученичества за веру во Христа.

Своего рода открытием явилось глубокое и интересное исследование этого переводного жития О.В. Гладковой, поставившей своей целью «рассмотреть художественную структуру Жития в ее отношении к Священному Писанию и античному роману и, в соответствии с этим, прийти к пониманию самого текста, его семантики» [Гладкова, 2004, с. 26—27]. Исследовательница, говоря об образе Плакиды, приходит к выводу о том, что «в своем Житии Плакида предстает во многих ипостасях: как язычник, принявший Христа, как воин, побеждающий “поганых варваров”, т.е. язычников, как смиренный страдалец в земной жизни и как мученик, принявший смерть за Христа» [Гладкова, 2004, с. 41]. Не опровергая этой мысли в целом, все же сделаем уточнение: на наш взгляд, не четыре ипостаси представляет образ святого, а движение от одной ипостаси к другой, от язычества — к святости. Впрочем, именно об этом и говорит главный вывод О.В. Гладко-

вой об основной идее жития (и образа): «Путь к истине — это путь ко Христу (для язычника путь лежит через крещение). Земные страдания посылаются свыше и отмечают праведника, избранного Христом» [Гладкова, 2004, с. 41].

Мы также склонны рассматривать это произведение не как роман приключений, а как агиографическое повествование, жанровую основу которого составляет житийный канон. В нем представлен образ канонизированного святого, и это оставляет данное произведение в рамках церковной книжности, следовательно, и Церковного Предания. Главное деяние святого Евстафия, его подвиг — мученичество за веру, причем вместе со своей семьей, — остается канонически непреложным основанием его святости. А значит, и основанием видеть в рассматриваемом тексте *не роман, а житие*. Заметим, что невозможно сочетать в рамках одного произведения формы жития и романа на равноправных основаниях, это разрушает целостность произведения. И либо перед нами роман с формами агиографии, но лишенными агиографического содержания, либо это житие с формами беллетристическими, но утратившими в контексте Церковного Предания свое сугубо беллетристическое содержание.

Это рассуждение о жанровой природе является важным для рассмотрения образа главного «героя» жития — святого. Если изображен лик, икона в слове, — то это житие. Если перед нами авантюрный герой — то это роман.

Рассмотрим образ Евстафия Плакиды в сюжетном движении в означенном нами жанровом аспекте, герменевтически прочитывая текст.

Во вступлении к жизнеописанию святого представлен образ человека во всех смыслах положительный, даже в нравственном смысле идеальный, и одновременно вписывающийся в парадигму ценностей «этого» мира: он добр, благочестив, милосерден, при этом богат, знатен и благополучен. Агиограф пишет, что этот человек «добра рода и славна» («человек высокого и славного рода»), будучи язычником, «делы праведными украшашеся»: «алчющая насыщая, жаждущая напаяа, нагыа одевая, впадающимъ в беду помагая, ис темница изимаа, и всемъ людемъ отнюдъ помогая» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 10], — т.е. поступал по-евангельски. Эти слова и отсылают нас к евангельской цитате — словам Христа: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть;

жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф. 25:34—36). Это и есть тот тематический ключ (Р. Пиккио), помещенный в самое начало Жития, который открывает Промысел Божий о святом Евстафии и одновременно обосновывает структуру повествования, логику агиографического сюжета (его признаки — синергийность и провиденциальность в христианском смысле этих понятий): Евстафий призван не просто быть праведником в жизни земной, но достичь Царствия Небесного, стать святым. И поэтому приведенную цитату из Евангелия агиограф-повествователь как бы «прочитывает» в другой последовательности: вначале Евстафий творит дела, угодные Богу, прямо в соответствии с перечисленными делами в евангельской цитате, и уже затем — вследствие этого — Бог сам ему открывается, чтобы осуществить обещанное в тех словах, которые в приведенной цитате предваряют перечисление дел: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф. 25:34), — и тем самым дать гораздо, несравнимо большее, нежели он уже имеет, — Царство Небесное. Но для этого Евстафию нужно отречься от всего, что у него есть, и внутренне преобразиться. Данный процесс и выстраивает сюжетный рисунок.

Сразу скажем, что при всей его занимательности, остроте и внешней беллетристичности разворачивающийся в произведении сюжет ни в одной своей части не уходит от решения агиографической задачи и не противоречит ей — показать путь спасения и изобразить *лик*, а не *лицо*, святость, а не интригу как самоцель.

Мы не считаем включение развернутого сюжета, полного приключений, *осознанно используемым агиографом средством поэтики.* Мы должны помнить, что находимся в средневековой письменности, в контексте Предания, в котором находятся и текст, и его создатель. Агиограф не «выдумывает» сюжетные перипетии для решения задач сугубо художественных, а воспринимает передаваемое предание и записывает, оформляя словесно-стилистически, выстраивая последовательность в соответствии с духовными задачами и с имеющимся в его руках стилистическим, повествовательным, и проч. «инструментарием», который уже *мы* относим к поэтическим средствам. Естественно, что таковыми средствами должны были стать на-

работанные античностью ко времени создания этого жития формы, в данном случае — романа[46].

Но главной целью жития остается цель спасения души, как и главной его темой. Сюжет организован этой целью, он весь последовательно говорит о том, как совершал Бог — вместе со святым, возжелавшим этого, — дело спасения его самого и его семьи, и почему Бог этого захотел: «Человеколюбецъ же Богъ, призвавый всегда везде сущая достойны его, не позре его въ тме идольских жрътвъ, но якоже писано есть, яко: “Всякъ человекъ, бояйся Бога, въ всякомъ языце, приятъ имъ есть”, въсхоте сего спасти сицемъ образомъ…» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 10]. Агиограф-повествователь готовит читателя к истории о спасении язычника, как его, т. е. спасение, и задумал Бог.

[46] Попутно заметим относительно формы романа: В.М. Лурье, считая, вслед за Делеэ, Житие Евстафия Плакиды «агиографическим романом», обладающим развернутым приключенческим сюжетом, свойственным греческому роману, использует категорию «пустого времени», предложенную М. Бахтиным в отношении к античному роману. Бахтин пишет об «авантюрно чрезвычайно интенсивном, но неопределенном времени», которое «в возраст героев совершенно не засчитывается», оно «не имеет элементарно-биологической и возрастной длительности», как и исторической, бытовой, потому что цель автора романа — изобразить влюбленность и путь к браку, независимо от препятствий, к которым относится и время. Поэтому такое время в греческом романе Бахтин и назвал «пустым». Лурье считает, что «историческая агиография» (его термин), возникшая после IV века, заимствует у романа это «пустое время». Он пишет: «Как в античных романах-прототипах, так и в житиях, подобных Житию Евстафия Плакиды или Житию Ксенофонта и Марии, длительные перипетии судеб героев никак не затрагивают историческое время» [Лурье, 2009, с. 209]. Здесь можно усомниться: а не означает ли это, что в литературе появилось понятие иного — «внутреннего времени», связанного с другим пространством и временем, нежели историческое, биографическое. Причем в контексте разных жанров (а они принципиально, кардинально разные — роман и житие) это «внутреннее время» будет носить разный смысл. В античном романе в отношении к историческому и биографическому времени оно «пустое», хотя и в нем есть идея вечности, вневременности любви, независящей от законов времени. Но в агиографии смысло- и структурноопределяющей является категория вечности, которая в христианской картине мира одномоментно присутствует во времени, в истории. Причем, заметим, что в Житии Евстафия Плакиды время конкретно обозначено — он 15 лет был на чужбине, названы правители, при которых происходят все изображенные события. Но в житии важно не движение времени, а отражение в нем вечности, и если она не отражается, то тогда и места такому времени нет в житии. Статика, свойственная как иконе, так и житию, здесь не «пустая», она ценностно наполнена. На наш взгляд, в Житии Евстафия Плакиды его «перепетии никак не затрагивают историческое время» (Лурье), так как главные события происходят во внутреннем плане, во внутренней жизни, и они являются знаками, внешним выражением внутреннего — духовного — события, которое и призвано передать житие. В изучении любого произведения необходим ценностный подход. И именно с точки зрения ценностного подхода Бахтин говорит о «пустом» времени античного романа, т. к. оно и не несет никакого в себе смысла, оно является излишним для целей этого романа.

Сюжет с охотой и оленем является по происхождению легендарным, но это никак не противоречит цели жития, т. к., повторим еще раз, в структуре жития, в контексте агиографическом, этот сюжет, как и все последующие подобного рода, воспринимается символически, а не в буквальном конкретно-историческом содержании.

Обратимся к тексту, который говорит нам о духовном смысле всех внешне сюжетных моментов и композиционной структуры. Первая же сюжетная ситуация связана с преображением язычника в христианина. Более того, с *началом* пути язычника-праведника к святости, к мученической кончине, житийному герою нужно было пройти этапы, необходимые именно для него. Выделяются три этапа этого пути. Эпизод охоты и встречи Плакиды с Богом составляет первый этап и, соответственно, первую часть сюжетного развития.

В центре эпизода охоты находятся слова «ловы» и «гнать». Кто кого здесь уловил? Евстафий любил «ловы», поехал на «ловъ», чтобы уловить оленя, гнался за ним и уже практически догнал, но только в тот момент, когда олень сам остановился, встав на камень. И когда осталось только захватить стоявшего оленя, напряжение сюжетной ситуации возросло, и Плакида «помышляше же в себе, которымъ образомъ уловил бе» [БЛДР, т. 3, с. 10], — тут и явился Тот, кто «улавливает» праведников и спасает тех, кто может быть уловлен другим «охотником» за душами, вызволяет человека из «неприязненных» («дявольских») сетей. Совершается чудо, подобное чуду встречи Савла с Богом, после чего он становится Павлом и из гонителя превращается в исповедника. Первый этап и заключается в личной встрече Плакиды с Богом, открытие им не только *идеи* Творца, но Самого Творца: «Рече же к нему Господь: “Разумей, Плакидо, азъ есмь Иисус Христос, сътворей небо и землю от не сущихъ; азъ есмъ сътворей солнце на просвещение дни, луну же и звезды въ просвещение нощи; азъ есмь създавый человека от земля и спасениа ради человеческа явихся плотию, пропятие же пострадавъ и погребение, и въ третий день въскресохъ”» [БЛДР, т. 3, с. 12].

Бог Сам открывается Плакиде. Увидеть величие Творца и предстать пред ним в трепете — это начало смирения и основа его. А обретение смирения — это главное условие спасения души. Эта чудесная встреча Плакиды с Богом и положила начало его пути к святости, привела к таинству крещения. В эту же ночь он вместе со своей семьей принимает крещение, чем и «облекается» во Христа (как звучит в молитвах, сопровождающих это таинство: «Елицы во Христа креститестеся, во Христа облекостеся» (Гал. 3:27).

Но почему не сразу по принятии им крещения наступили мучения и смерть за Христа, как это описано во многих житиях первых веков христианства, а вначале он проходит жизненный путь, полный испытаний? Ответ кроется в самой логике агиографического сюжета с главной его *идеей смирения*. Встреча с Богом в чудесном Его явлении[47] Плакиде — это пока призыв, лишь первый этап преображения и начало пути к смирению.

Вторая часть Жития — это путь обретения Плакидой полноты смирения, а значит — благодати. После крещения Евстафий опять поехал «на гору», где было ему накануне видение. И главным «делом веры» его должно теперь стать обретение смирения как качества, свойства души: «“ Се бо възнеслъся еси богатьством житиа, и смиритися имаши богатьствомъ духовным; и не мози въспятитися, поминая на древнюю славу свою, и якоже угодилъ еси земному царю, такоже потщися победити диавола и хранити мою веру: другый бо Иовъ явитися имаши в напастехъ. Блюди убо, да не взыдеть на сердце твое хула. Егда бо смиришися, прииду к тебе и устрою тя въ славе твоей пръвей”» [БЛДР, т. 3, с. 14] («Ты вознесся богатством житейским, а теперь должен смириться богатством духовным; не вздумай отступить, вспомнив свою прежнюю славу, — как ты угодил земному царю, постарайся победить дьявола и хранить мою веру: ты будешь вторым Иовом в несчастьях. Опасайся, чтобы хула не вошла в твое сердце. Когда смиришься, приду к тебе и устрою тебя в прежней славе» [БЛДР, т. 3, с. 15]), — звучат слова Бога, которые Евстафий должен свободно принять и захотеть исполнить то, что предлагает ему Бог, полюбить этот призыв к подвигу веры, отказавшись от себя самого и от всего, что ему принадлежало. Вот почему звучат следом слова Господа к Евстафию: «Ныне ли хощеши, да ти приидеть напасть или в последняа дни?» [БЛДР, т. 3, с. 14] («Хочешь ли, чтобы несчастье пришло к тебе сейчас или потом?» [БЛДР, т. 3, с. 15]). И Евстафий не отодвигает от себя во времени необходимые для него испытания. Жизненной формулой его самого и его жены становятся слова, которые они произносят после мора, унесшего всех их рабов: «Господи, да будет воля Твоя!». Далее они теряют коней, скотину, затем покидают дом, и воры все уносят из дому, затем он принужден отдать в

[47] Но, заметим, никак не «в образе животного», как переводит О.П. Лихачева фразу «Се тебе ради пришелъ есмъ на животнемь семъ явитися тебе» [БЛДР, т. 3, с. 12]: «Это ведь ради тебя пришел я, чтобы явиться тебе в образе этого животного» [БЛДР, т. 3, с. 13]. Текст говорит о том, что Христос явил Себя в «Образе святого креста» над рогами оленя и в «образе святого тела Христова» «посреде» рогов, а не в самом животном. И лучше перевести словом «посредством», («через») этого животного.

рабыни свою жену, а детей уносят лев и волк, и он остается в чужой стороне одиноким и нищим. Интересно, как составитель жития передает состояние души Евстафия, ту внутреннюю борьбу, которая, подобно Иову, смущает его мысли. Здесь показана динамика переживаний. От внутреннего ропота: «Помяни, Господи, рекша тя: прияти имаши напасть, якоже Иовъ, но се боле Иова мне бысть» [БЛДР, т. 3, с. 14] («Вспомни, Господи, что ты сказал мне: примешь напасть, как Иов, — но мне выпало больше, чем Иову» [БЛДР, т. 3, с. 15]), через молитву, в которой звучит псалтырная цитата: «Болезнию бо сердца, не волею се глаголю; положи, Господи, съхранение устомъ моимъ и двери ограждены о устнахъ моихъ; да не уклонится сердце мое въ словеса лукавна, да не отвръженъ буду отъ твоего лица» [БЛДР, т. 3, с. 16] («Но не отвергни меня, Господи Иисусе Христе, твоего раба, который так много говорит, — от боли сердечной, а не по воле я это говорю; положи, Господи, охрану устам моим и огради двери уст моих, не дай уклониться сердцу моему к словам лукавым, да не буду отвержен от лица твоего» [БЛДР, т. 3, с. 17]), — к смирению, выразившемуся в его поступках: «…умоли мужа тоа веси и устроиша и́, да хранить жита их; взимаа же мьзду свою, пожи летъ 15» [БЛДР, т. 3, с. 16] («…он упросил жителей того селения, чтобы они позволили ему сторожить их посевы; получая плату за это, он прожил пятнадцать лет» [БЛДР, т. 3, с. 17]).

Таким образом, «тайна спасения», которую обещал Господь поведать Плакиде и которую открывает на этой «горе», заключается в полном отказе от всего богатства, и не только от богатства и знатности — от всего, что дорого человеку на этой земле. Ему предлагается идти путем Иова Многострадального. Конечно, *житие осваивает этот библейский сюжет в беллетристической форме, но не выходит за рамки агиографии по содержанию*. Для агиографа и читателя-христианина понятен язык символов и притч. И жизненные ситуации, при некоторой «сказочности», а значит и условности (лев, волк, унесшие детей и проч.), в контексте агиографическом прочитываются в провиденциальном ключе — как действие промысла Божия, явленного в виде *чуда* и *случая*. Путь Плакиды и его жены, детей — это путь *испытания.*

Испытывалась вера Плакиды, доверие Богу, воспитывалось терпение и обреталось смирение, для которого позднее уже не страшно было вернуть богатство, знатность — оно теперь Плакидой «ни во что вменяется». Но выбор все же еще предстояло сделать, и это уже выбор не между богатством и нищетой, а между жизнью и смертью ради спасения души и в утвержение веры в Истинного Бога — что так

актуально было в раннехристианские времена, когда христианство находилось на стадии распространения, вхождения в этот мир для его преображения. Здесь чрезвычайно важна *идея жертвы*. Именно тогда она стала осознаваться человечеством как высшее проявление любви — благодаря подвигам первых мучеников христианства. Путь Евстафия Плакиды в этом смысле очень показателен: от знатности, богатства и от язычества — через обретение веры — к ее исповеданию. Таков путь большинства святых-мучеников первых веков христианства, отраженный в переводной агиографической литературе. Особенностью же жития Евстафия Плакиды стало описание его *испытания веры и путь обретения им смирения*.

Знаком того, что Плакида обрел истинное смирение, и стала мученическая кончина его и его семьи. Это третий, завершающий и торжествующий этап его пути. Конечно, здесь вполне типический финал для жития-мартирия: описание ненависти мучителя-язычника, жестокость, которая потрясает, чудо, которое совершается при этих мучениях, наконец, торжество смерти как победы над нею же. И обращение, вернее, чудо и тайна преображения язычников в христиан, готовых на такие же подвиги. Только торжество победы над смертью и чувство истинной любви Божией, в этом проявляющейся, могло так воздействовать на людей.

В центре оказывается *идея креста*, *жертвы* как высшего проявления смирения и любви. Но к этому нужно было пройти путем отречения себя, всего, что человек привык считать *своим,* — материального и душевного. Эти идеи и были более всего важны для читателя (и слушателя) Древней Руси. И, облеченные в столь живую и доступную форму повествования, отражающую стилистические, повествовательные особенности античного романа и народного предания, эти идеи впитывались народной душой, становились ясными и близкими, формировали ценностную сферу жизни и усваивались на сердечном уровне, что затем сказалось и на собственной повествовательной манере ранних древнерусских произведений.

Но каков же главный принцип поведения святого Евстафия, организующий его образ? Очертим его схематично. До чудесной встречи с Богом «герой» жития описан, но еще не выступает как действующее лицо. Он живет благочестиво, по сердечному влечению, но, в принципе, по своей воле: «Бе бо храборъ велий и ловецъ худогъ, по вся дни весело ловя»[48] [БЛДР, т. 3, с. 10] («Он был храбрый воин и искусный охотник и всегда развлекался охотой» [БЛДР, т. 3, с. 11]).

[48] О словах «весело ловя» как ошибке переписчика [см.: Гладкова, 2004, с. 28].

В сцене охоты на оленя проявляется его страсть к «ловам» и, несомненно, сила воли. После совершившегося чуда, когда произошла не просто внешняя, но внутренне таинственная встреча человека с Богом, меняется направленность его воли, которая и раньше была «добрая», поскольку он творил добро людям, но при этом «своя», а теперь обрела направленность к воле Божией, не теряя при этом своей силы. Он поступает по смирению, которое тоже обладает желательной сферой, т. к. смиренный хочет, прежде всего, воли Божией, и это определяет синергийный характер его сюжетной линии: Евстафий с женой и детьми принимает крещение свободно, с желанием выполняя сказанные ему Христом слова: «Аще веруеши в мя, иди въ град и приступи къ иерею хрестияньску, и проси у него крещениа» [БЛДР, т. 3, с. 12]. Так же свободно, со смирением, он отказывается от всего своего, уподобляясь Иову. По смирению перед волей Божией он принимает все: и настигающие его жизненные удары, и возврат богатства и знатности, — что говорит о достижении им внутренней свободы. Но главное заключается в том, что после обретения им, казалось бы, самого ценного на земле — своей семьи, о чем он молил Бога и ждал как обещанного, он вместе с женой и детьми со смирением отказывается от жизни ради Истины и из любви к Богу, ради истинного Дома — Царствия Небесного.

Благодаря смирению как основному принципу жизни образ Евстафия обладает цельностью, логика его поступков — это логика святости. И можно бы сделать главный вывод о типе образа святого как о смиренном человеке в его высшем — идеальном — проявлении. И это так: *главной чертой, свойством и мотивом, определяющим поступки святого Евстафия, является смирение*. Но и в этой общей для всех святых характеристике есть свои акценты, позволяющие наметить дифференциацию внутри смиренного типа «героя» — *по типу поведения*.

Евстафий, попадая в разные жизненные перипетии, проявляет, прежде всего, *кротость*. Это очевидно из его поступков: в кротком согласии идти путем Иова Многострадального, в кротком принятии утрат, шедших одна за другой. Причем, когда его нашли на чужбине воины, посланные Траяном, и поведали о былом величии, именно кротость как обретенное им качество особенно ясно проявляется в контрастном сравнении с прошлой жизнью: «Воина же утолша молву, начаста поведати людем деание и житие и храборьство и гордыню его. Слышавше же се людие, плакахуся, глаголюще: “О каковъ мужъ великъ наимникъ бысть!”» [БЛДР, т. 3, с. 20] («Воины, успокоив шум, стали рассказывать людям о его жизни и деяниях, о его храбрости и

гордости. И, слышав об этом, люди плакали, говоря: "Какой великий человек был наемником!"») [БЛДР, т. 3, с. 21].

Молитва его — это молитва кротости, по формуле совпадающая с молитвой Христа в Гефсиманском саду: «Молюся тебе, Господи, аще некако да мимоидеть реченное, ныне повеле, да приидеть напасть» («Молю тебя, Господи, если никак нельзя избежать предначертанного, пусть ныне придет бедствие») [БЛДР, т. 3, с. 14] (ср.: «Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя») (Мф. 26:42). Почему и слово укрепления звучит ему в ответ: «Рече же к нему Господь: "Подвизайся и крепися, Еустафие, благодать моа с вами буди"» [БЛДР, т. 3, с. 14].

И, наконец, в последнем эпизоде перед смертью, в молитве святого звучит мотив жертвы, который связан напрямую с образом кротости: «Яко и трие отроцы въвержении в Вавилоне въ огнь и не отвръгшеся тебе, тако и ны сподоби скончатися огнемъ симъ, и да приmяти тобою будемъ, яко жрътва благоприятна» [БЛДР, т. 3, с. 24] («Как три отрока в Вавилоне были брошены в огонь и не отреклись от тебя, так нас ныне удостой скончаться в этом огне — да будем мы приняты тобою как угодная тебе жертва») [БЛДР, т. 3, с. 25], что отсылает к евангельским словам Спасителя: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф. 11:28—29).

Поэтому образ святого Евстафия мы можем отнести к смиренным героям *кроткого типа*.

Каковы же особенности поэтики образа святого Евстафия, или, скажем по-иному, как соотносятся формы его изображения с идеей образа святого, суть которой заключается в кротости как одном из вариантов смиренного типа героя?

Христианское смирение как качество души человека предполагает присутствие благодати в нем самом и в тех формах жизни, которые его окружают, а значит, и символизм изображения. С этой точки зрения интересно проследить характер визуальных образов в Житии, описать их иконичную природу[49], устанавливая связь с со-

[49] Напомним, что в житии все иконично и все символично. И не может быть ничего, что имело бы самостоятельное значение, независимое от иконичности как главного его качества. Ни конкретика описаний природы, быта, конкретно-исторических реалий, чего бы то ни было, — ни фантастичность событий, эпизодов, чудес, видений, ни наличие — либо отсутствие — развернутых внутренних монологов, — ничего не может прочитываться в буквальном смысле вне контекста иконичности. Как только в житии появляется самодовлеющая в себе иная, неиконичная действительность, не «завязанная» на образ святого и проявление в нем святости — от бытовой до условной, — разрушается сам жанр жития, о чем мы уже писали выше.

держанием образа святого Евстафия. Не останавливаясь подробно на *всех* визуальных образах, отметим следующее. Главные визуальные образы связаны с центральными сюжетными событиями и отвечают агиографической цели — изображения либо святости, либо пути к ней.

Первый и основной визуальный образ в этом произведении, описанный как видение, появляется в один из самых важных моментов агиографического повествования: здесь определяется путь Евстафия Плакиды к святости, а значит, и логика житийного сюжета.

Существенна символика данного эпизода, соединившая Голос Бога и видимые образы: креста, «светящься паче солнца» и «образъ святаго тела Христова»[50]. Главный смысл этой сцены, связанной с визуальными образами, заключается в том, что Бог-Творец, Который есть Троица, открылся Плакиде во Христе[51]. Очень важно содержание диалога между Богом и Плакидой, смысл которого сводится к крещению: Бог призывает Евстафия принять крещение и крестить семью. Крещение же — это таинство, в котором происходит *явление* Бога, это Богоявление, или Теофания. И, заметим, что само таинство крещения Евстафия с семьей агиограф не описывает, а лишь сообщает о том, как это произошло. Анализируемое нами *видение*, которое предваряет будущее таинство, нельзя назвать теофанией. Но оно тоже особого рода. Здесь Бог открывает, или *являет,* Себя Евстафию, но не в

[50] По поводу второго визуального образа О.П. Лихачева пишет, что здесь имеется в виду просфора: «Плакида видел два образа — крест и просфору, что следовало понять как призыв к крещению» [БЛДР, т. 3, 1999, с. 361]. На наш взгляд, тут ближе по смыслу связь второго визуального образа с таинством евхаристии, где пресуществляется хлеб и вино в тело и кровь Христа. И тогда, если исходить из текста, можно было бы предположить появление образа евхаристической чаши. Но это трудно представить визуально. Ответ мы находим в иконографии Евстафия Плакиды: везде на иконах, практически без исключения, в рогах оленя изображается Распятие, и на кресте находится распятый Христос. Значительно реже встречается только крест, либо только Сам Христос, без креста. И тогда все становится ясным: именно только Распятие и могло быть изображено на иконе, а значит, и увидено в зримых формах самим героем повествования, так как в нем явлены одновременно и крест как символ страдания, любви и жертвы, и «образ Тела Христова» — распятого на кресте Христа (но не Само Тело Христово, чтобы можно было говорить о евхаристической чаше, и уж тем более о просфоре).

[51] О.В. Гладкова считает, что «олень символизирует Плакиду-язычника, устремившегося вослед Христу и впоследствии крестившегося», и основанием этого видит то, что «в христианстве этот образ издавна символизирует душу, стремящуюся к Христу, к крещению, обновлению, причастию» [Гладкова, 2004, с. 30].

таинстве, а символически — в визуальных и аудиальных формах. Сам характер встречи Евстафия с Богом посредством видения свидетельствует о том, что мы имеем дело с эпифанией, или эпифаническим символом[52], когда в видимых образах креста и тела Христова, а также в слышимом Голосе, звучащем через оленя, что сравнивается агиографом с известным ветхозаветным сюжетом о заговорившем осле пророка Валаама и явлении ему ангела, — *явлен* невидимый Первообраз — Христос, с которым входит Плакида в непосредственное личное общение. Заметим еще, что Христос является одновременно и его жене, но уже в сновидении, что также может быть названо эпифанией.

---

[52] Термин *эпифания* используется в отношении к разным религиозным системам и связан с понятием явления божества человеку: «*Епифания* (греч. Epiphaneia — «появление, откровение божества» от Epiphaino — «показываю»)» [Власов, 2009]. Мы употребляем этот термин в христианском смысле, в значении *явления,* в библейском контексте, но не в значении *теофании*: «*Теофания в Библии*, явления Сущего через видения, откровения и пророческое слово. Величайшей Теофанией стало Боговоплощение Слова Господня в лице Иисуса Христа» [А. Мень, 2002]. Как указывает Словарь библейского богословия, в Библии существуют явления разного уровня, в которых Бог открывает себя: «В Ветхом Завете Бог является Сам («теофания»), или являет Свою славу, или же являет Себя через Своего Ангела. В менее высоком плане к этим явлениям относятся либо явления ангелов, либо сновидения. В Новом завете повествуется о явлении Ангела Господня, или же ангелов во время рождения Иисуса (Мф. 1:2; Лк. 1:11,26; 2:9) или Его воскресения (Мф. 28:2; Мк. 16:5; Лк. 24:4; Ин. 20:12), чтобы показать, что в эти решающие моменты жизни Христа небеса присутствуют на земле». Но в Новом Завете «нет речи о теофаниях, т. к. этот термин не подходит ни к Преображению (Мф. 17:1—9), ни даже к хождению по воде (Ин. 6:19; Мф. 14:22—27) <…>» [Словарь библейского богословия, 1998, стб. 1279], хотя теофания подходит к Крещению Господню, т. к. это и есть таинство Богоявления, когда в Сыне явлен Отец и одновременно слышен Голос Отца о Сыне и сходит Дух Святой в виде голубя. Житие Евстафия Плакиды в рассматриваемой сцене дает образец не теофании, а эпифании, как явления менее высокого плана, соотносимого с явлением апостолу Павлу: «Это явление объяснено как миссия, доверенная Павлу (Гал. 1.16) не через посредство какого-нибудь человека, но непосредственным <> образом <…> Явление, которого удостоился Павел, не основоположно для Церкви, ибо в нем устанавливается связь не с Иисусом до Его Воскресения, а с Иисусом, пребывающем в уже основанной Им Церкви; по этой причине и потому, что Лука устанавливает время этого явления после Вознесения, оно, согласно словам Павла, выражено в апокалиптическом стиле: свет, слава, глас придают этому событию особую торжественность…» [Словарь библейского богословия, 1998, стб. 1284]. Но явление Плакиде не соотносимо вполне и с явлением Павлу, т. к. относится уже к агиографическому контексту, в котором большую роль играет Св. Предание, да и само житие является формой Предания и может включать в себя более разнообразные символические формы разного, в т.ч. и легендарного, происхождения. При этом связь с библейским контекстом остается неразрывной. Так, неслучаен в житии и олень, образ которого достаточно часто встречается в Псалтири.

Итак, первый визуальный образ носит характер эпифании и связан с образом Самого Христа. Таков же смысл и функция других образов: *камня*, на котором стоит олень (ср.: «камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла» (Мф. 21:42); *горы*, где произошла встреча Плакиды с Богом, и которая «прочитывается» в библейском контексте как «*место Откровения»* и «*место поклонения»* [Словарь библейского богословия, 1998, с. 222], *медного вола* и появляющихся в финале преображенных — *светящихся тел мучеников* (конечно, это лишь часть визуальных образов Жития). Очевидна связь визуальных образов с логикой агиографического сюжета. От зримого внешними очами видения — чувственно видимого оленя и визуально явленных образов креста и Тела Христова Евстафию Плакиде, в котором ему открывается Невидимый Бог, — через таинство крещения, в котором происходит таинственное явление Самого Бога и просвещение человека, далее через путь преображения, приобретения смирения (путь Иова Многострадального) — святые достигают благодатного состояния. И затем через жертву собой («яко и трие отроцы въвержении в Вавилоне въ огнь и не отвръгшеся тебе, тако и ны сподоби скончатися огнемъ симъ, и да прияти тобою будемъ, яко жрътва благоприятна») [БЛДР, т. 3, с. 24] — через смерть — явление в телах благодати, т. е. Божественного света. И теперь это чудо преображенной светящейся плоти, укротившей силою Бога огонь, становится тем зримым образом, который приводит к вере многих людей: «Люди же воскликнули: “Воистину велик Бог христианский! Один истинный Бог — Иисус Христос, нет другого Бога, который бы сохранял святых своих!”» [БЛДР, т. 3, с. 26].

Таким образом, в условиях синергийности сюжета визуальность в Житии Евстафия Плакиды обладает качеством иконичности, визуальные образы символичны, и этот символизм в ряде случаев можно назвать эпифаническим. Во внешне-видимом и даже чувственно воспринимаемом образе присутствует невидимая духовная реальность, и это раскрывается в произведении благодаря образу святого, путь которого определился первым его *вѝдением — явлением* Христа в чувственно-зримых образах, что приводит к обретению им внутреннего зрения, в котором он неразлучно пребывает уже в *вѝдении* Христа внутренними духовными очами, и, наконец, к полному его соединению с Богом и достижению святости, содержание которой в образе Евстафии Плакиды составляет обретенная им *кротость* в уподобление Образу Христа.

2.2.2. Житие Дмитрия Солунского

(Мучение святаго и славнаго мученика Дмитрея[53])

Святой великомученик Дмитрий Солунский был широко известен и почитаем на Руси, житие его относится к одному из самых распространенных. До сего дня храмы, ему посвященные, возводятся в России. Византийское житие Дмитрия Солунского одним из первых было переведено на славянский язык приблизительно в XI в. [см.: БЛДР, 1999, т. 2, с. 527; СК, 1987, вып. 1, с. 260—261; Иванова, 2007, с. 155]. Его образ так полюбился народу, что остался в народных духовных стихах. Также одна из почитаемых в православии поминальных суббот, связанная с победой на Куликовом поле, носит имя Дмитриевской, по имени Дмитрия Солунского. Все это говорит о несомненном влиянии образа великомученика Дмитрия на формирование идеала в литературе Древней Руси.

Нет сомнения, что этот образ, как и любой другой образ святого мученика, выражает идею смирения. Нас интересует, какой вариант смиренного поведения в нем явлен, как это связано с содержанием подвига, типом и характером его святости.

Хотя текст Жития сохранен не полностью, все же он позволяет увидеть логику агиографического сюжета и рассмотреть черты образа святого.

Житие содержит в себе две части: Мучение и Чудо, уже посмертное. Главным является подвиг свидетельства истинности веры во Христа собственным мучением и смертью, как и во всех житиях-мартириях. Но при всем соответствии так называемой агиографической «схеме», в Житии Дмитрия Солунского есть то, что идет от личностных особенностей образа святого, и это мы постараемся выявить, опираясь на логику сюжета.

В первой же характеристике св. Дмитрия, данной агиографом, звучат слова, выделяющие особую черту его личности: «… блажен-

---

[53] Житие Дмитрия Солунского помещено под названием «Мучение святаго и славнаго мученика Дмитрея» в 3-м томе «Библиотеки литературы Древней Руси» в переводе В.О. Творогова, подготовившего его к изданию [БЛДР, т. 2, с. 176—188]. В.О. Творогов пишет в комментариях к изданию: «Текст Мучения и чуда Димитрия издается по списку из Беляевского сборника; исправления сделаны по Чудовскому списку и по списку Торжественника — РНБ, F.I.900, XVI в. Тот же текст, что и в Торжественнике, опубликован в составе Великих Миней Четьих (октябрь, дни 19—31. СПб., 1880, с. 1883—1891; текст Чуда — там же, с. 1891—1912). При выборе текстуальных исправлений учитывался греческий текст Мучения, по греческому тексту корректировался в некоторых случаях и перевод» [БЛДР, т. 2. с. 527].

ный Димитрий, всем известный тем, что не ведал он страха и не терялся перед невзгодами…» [БЛДР, т. 2, с. 176], и уже затем произносится общая для всех святых характеристика о жизни с юности чистой и беспорочной. Его главным служением Богу, описанном в первой части Жития — Мучении, — была проповедь язычникам слова Божия. Причем агиограф обращает внимание на то, что он «уча с радостью, и увещевая и глаголя по апостольстей заповеди блаженаго Павла къ святому Тимофею» [БЛДР, т. 2, с. 176] («поучал с радостью, и убеждал, и проповедовал, следуя апостольской заповеди блаженного Павла к святому Тимофею») [БЛДР, т. 2, с. 177], т.е. слово его было пронизано радостью и убеждением и по типу своему сравнивается с посланием апостола Павла к Тимофею, что указывает и на каноническое основание типа поведения святого. В образе Дмитрия ощущаются сила, уверенность и даже напористость, если можно употребить это слово. Он, несомненно, являет собой человека *сильной воли*.

Подобно многим другим святым в византийских житиях, святой Дмитрий был из знатного рода, богат, благочестив и благоверен. Но агиограф подчеркивает, что для него знатность и богатство не представляли никакой ценности[54]. Свидетельство агиографа о знатности и богатстве Дмитрия идет вслед за его характеристикой как человека бесстрашного, причем сразу с оговоркой, что Дмитрий «паче земную славу ни въ чтоже въменивъ» [БЛДР, т. 2, с. 176] («ни во что не ставил земную славу») [БЛДР, т. 2, с. 177]. И причиной этого было то, что он «животворящая же словеса творяше» [БЛДР, т. 2, с. 176] («следовал животворящему слову») [БЛДР, т. 2, с. 177]. Общим для Жития остается свойственное агиографии противопоставление мира земного миру небесному, ценностей тленных и нетленных, и все оно направлено на утверждение ценностей нетленных.

Далее излагается проповедь Дмитрия о воплотившемся Слове. Славянский перевод этого жития передает живое чувство агиографа, интонацию восхищения и любви к святому, радость, в которой он, пишущий о святом Дмитрии, соединяется с ним, передавая его проповедь язычникам о Боге-Слове, принесшем «правду и кротость, любовь, надежю, жизнь творяще вечную, пременая отмещюще, присносущее же нетленное обручение подающа, въстание еже из мертвыхъ, възвращение еже в породу исходатающи» [БЛДР, т. 2, с. 176]

[54] В отличие от образа Евстафия Плакиды, сюжетный путь которого, как это мы показали выше, был связан с освобождением от ценностей «этого» мира и в прямом смысле — от собственного богатства и знатности.

(«правду и кротость, любовь, надежду, созидая нам жизнь вечную, временное отметая, даря нам вечное нетленное обручение, восстание из мертвых, ходатайствуя за наше возвращение в рай») [БЛДР, т. 2, с. 177].

Образ святого Дмитрия Солунского обретает живые черты еще во многом благодаря конкретике в описании исторических реалий. Мы видим большой городской рынок, портик, «именуемый кузнечным», «подземные галереи вблизи от общественной бани» [БЛДР, т. 2, с. 177] — там и проповедовал язычникам Дмитрий, обращая их в христианство своей проповедью. В описании агиографом проповеди Дмитрия звучит слово, являющееся главной характеристикой святого и особенностей его подвига: «Сии учащю блаженому мученику с деръзновениемъ, слово Божие утвержающе верою» [БЛДР, т. 2, с. 177]. *Дерзновенность* — главное качество святого Дмитрия, проявившееся во всех его поступках.

Итак, личностными качествами святого Дмитрия были бесстрашие, сила воли, активность, деятельный характер поведения, наконец, главное — дерзновенность. Но как эти свойства отвечают главной, необходимой черте *любого* святого — смирению, без которого не может быть святости и которое — единственное — есть условие получения человеком Благодати, т. к. «Бог смиренным дает благодать» (Иак. 4:6)?

Слово «дерзновение» включается в лексический состав церковнославянского языка и обладает семантикой, восходящей, прежде всего, к евангельскому тексту, где оно представлено как добродетель веры, необходимая для достижения спасения. Условием обладания этим качеством является *пребывание во Христе*: «Итак, дети, пребывайте в Нем, чтобы, когда Он явится, иметь нам дерзновение и не постыдиться пред Ним в пришествие Его» (1Ин. 2:28), *чистота совести*: «Возлюбленные! если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу» (1Ин. 3:21), *достижение главного — любви и уподобления Христу* в поступках: «Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он» (1Ин. 4:17). И потому молитва дерзновенного имеет силу: «И вот какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас» (1Ин. 5:14).

Академический словарь 1847 г. дает значение слова «дерзновение» — «благородная смелость» — и приводит пример из книги Деяний: «Видяще же Петрово дерзновение и Иоанново» (Деян. 4:15) [Словарь церковно-славянского и русского языка, 1847, с. 320]. Образ святого Дмитрия Солунского имеет именно это евангельское

основание, определяющее характер его поведения. В том-то и заключается особенность дерзновения, что только смирившийся человек, соединивший свою волю с волей Бога, уподобившийся Христу, может его обрести. Именно в дерзновении явственнее всего проявляет себя синергия отношений человека и Бога: право человека участвовать в деле Божественного Домостроительства. Значение *права* отмечает в слове *дерзновение* О.А. Седакова: «Дерзновение — право свободного доступа, право обращаться (“и матерне дерзновение к нему имущая” — имеющая материнское право обращаться к Нему)» [Седакова, 2008, с. 110].

Все дальнейшее поведение святого с момента его предания в руки Максимиана также выражает именно это его качество: дерзновение, основанное на абсолютной вере в Бога, значит — уверенности и доверии Ему.

Схватили Дмитрия во время совершения им службы Богу, и агиограф уточняет: «Не бежа бо ятъ бы» [БЛДР, т. 2, с. 178] («не обратившимся в бегство был он схвачен») [БЛДР, т. 2, с. 179], хотя уже было известно, что «повеле царь гражаномъ искати крестьянъ (христиан. — *Л.Д.*)» [БЛДР, т. 2, с. 178]. Во встрече с царем происходит встреча христианского мира с миром языческим. Образ язычника Максимиана по всем параметрам противостоит образу святого Дмитрия. Здесь дан образец своеволия, самоутверждения в мире, жажды абсолютной власти во всем и над всем. Его образ сопровождает мотив силы, и житие нас включает в состязание — силы власти языческого властителя и силы смирения христианина, или *дерзости* царя, — т. к. Максимиан дерзает противостать Творцу, он крайне превышает свои права, — и *дерзновения*, основанного на вере св. Дмитрия, соединяющей человека с Творцом.

Образ Максимиана сопровождается словом «убийство», которое он любит совершать и смотреть, как оно совершается. Ради такого зрелища он и откладывает мучение Дмитрия, отправив его в заточение. Его сюжетный рисунок определяется идеей *дерзости*, т.е. крайнего своеволия, приводящей к смерти духовной. Сюжетный рисунок Дмитрия выстраивается в соответствии с его качеством — *дерзновения* — и торжеством жизни, при том, что он претерпевает мученическую кончину.

В эпизоде встречи св. Димитрия с Максимианом звучат слова: «Видевъ же царь деръзновение его, крестьянина (христианина. — *Л.Д.*) себе наречюща, и весьма чающа что-либо прияти ради имене Господа нашего Исуса Христа, уже бо и лицо святаго зело красно (прекрасное) бяше» [БЛДР, т. 2, с. 178]. В.О. Творогов дает следую-

щий перевод: «Увидел же царь дерзость его» [БЛДР, т. 2, с. 179], — что отражает понимание Максимианом поведения св. Дмитрия как дерзости против него самого. Но все же агиограф в своем изложении употребляет слово «дерзновение» в отношении к Дмитрию. Ниже, когда речь идет о юноше Несторе, решившем победить любимого бойца Максимиана — Луя, в прямой речи Максимиана многократно звучит слово «дерзость»: «Ведаю, яко недостатокъ имения в толку дерзъсть тя вложи»; «за дерзость твою тъчию дам ти достойны и доволны дары»; «царь и сущии с ним разъгневашася о реченыхъ, дерзости уношю не стерпевше…» [БЛДР, т. 2, с. 180]. Т.е., с точки зрения Максимиана и по отношению к нему, Нестор дерзок. Агиограф же прочерчивает линию поведения: дерзновение, которым обладает святой Дмитрий, убивший в темнице плевком скорпиона (по евангельскому слову Христа: «Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам» (Лк. 10:19)), передается (вот оно — действие истинного Предания) другому человеку, захотевшему совершить свое служение Истине — юному Нестору. Затем, после убиения святого Дмитрия, являет себя в образе его слуги Луппа, который теперь так же дерзновенно проповедует и исцеляет омоченным в крови мученика перстнем Дмитрия язычников, за что так же, как Дмитрий, принимает от Максимиана мученическую кончину.

В чудесах св. Дмитрия, описанных после его кончины, также звучит в качестве определяющей образ святого идея дерзновения. Чудесно исцеленный на месте казни Дмитрия управлявший иллирийской епархией Леонт, возвращаясь в Иллирию, взял с собой святыни, принадлежащие св. Дмитрию: «хламиду, обагренную святой кровью его, и часть орария его» [БЛДР, т. 2, с. 182]. И в момент, когда преградила ему путь вода и он «пребывал в печали», явился ему во сне «славный мученик» со словами «Всяку печаль и неверье отверзи и возми, еже носиши, и преидеши реку бес пакости (без вреда. — *Л.Д.*). Заутра же, въседъ на конь свой, держа в руку честный ковчегъ, и преиде реку бес пакости» [БЛДР, т. 2, с. 182]. Здесь звучит слово «дерзновенного», т.е. отвергнувшего неверие.

Во второй части Жития, Чуде святого Димитрия, идея дерзновения также является основной. Нужно сказать, что именно Чудо св. Димитрия было особенно любимо народом, т. к. здесь речь идет о защите святым — уже после своей смерти и прославления — города от нападения врагов. Предание о чуде святого Дмитрия содержит идею о милосердии Бога и идею заступничества святыми своего отечества. Интересно, что святой, как это кажется на первый взгляд, фак-

тически *ослушался* указания Бога и не покинул город, оставшись его защищать. Но основанием для такого «*ослушания»* была вера в милосердие Божие. Святой произносит слова: «Я знаю: всегда гнев Его предваряют милосердие и благость Его» [БЛДР, т. 2, с. 187]. В поведении святого Дмитрия нет противоречия принципу иерархичности в отношении к воле Божией, *нет противостояния* этой воле, поэтому нельзя говорить о его *непослушании* Богу. В рассматриваемом сюжете, на наш взгляд, вполне реализуется *принцип синергии* — в этом свободном отношении святого к Богу, выражающемуся в просьбе, молитве, и в ответе Бога на эту молитву, основанием которой является любовь. Здесь и утверждается важная для православного мира мысль о близости святых человеку, об их посреднической роли как угодивших Богу — об их *праве дерзновенно* молиться за мир и защищать просящих защиты. Поэтому идея защиты и дерзновенности веры — главная в образе Дмитрия Солунского второй части Жития.

Для верной интерпретации житийного текста важно иметь в виду, что само понятие Церкви в христианском сознании воспринималось не умозрительно, не теоретически, не как *учение* о Церкви, а как *живой опыт* этого соборного единства живых и умерших, которые *все живы* во Христе. Идея о том, что, по апостолу Павлу, Церковь есть «тело Христово», особенно органично воспринималась через жития, которые не просто читались и пересказывались, но которые становились пространством Живого Предания, объединяющим святого, агиографа и читателя (слушателя, молящегося).

Если таким образом — в контексте Священного Предания — прочитывать Житие Дмитрия Солунского, то вместо беллетризации в сочетании с шаблонностью[55] можно увидеть, чт***о*** принял религиозно талантливый русский народ и закрепил в видимых формах почитания святого Дмитрия: соединение в нем веры, дерзновения, мужества, верности и теплоты родственной любви к своим соотечественникам.

Это житие дает образец такого типа смирения, которое можно назвать ***дерзновенным***. Его характеристика, конечно, включает главное — принятие воли Божией, согласие с ней, но и более того — ту полноту веры и любви, которая дает *право* просить, предстоять, мо-

[55] Еще раз заметим, что в отношении переводных житий существует устойчивое мнение об их беллетристической форме, о влиянии греческого романа, что выразилось в сюжетном повествовании, романических формах и пр. О.В. Творогов пишет: «Жития подвижников по существу являлись средневековой «беллетристикой», обладавшей богатым арсеналом художественных средств, содержавшей многочисленные «реалистические элементы», т.е. приемы сюжетного повествования, позволяющие достичь «иллюзии достоверности…» [Творогов, 2008а, с. 132].

лить — участвовать в деле спасения, проявляя *активную направленность*, в том числе внешнюю, своей воли к воле Бога. При этом в образе явлена та черта личности, которая рождает именно дерзновенный тип поведения.

Итак, тип поведения святых может быть разным — в зависимости от личностных особенностей святого, от его вида служения, времени, места, исторической и религиозной ситуации того времени, которому биографически принадлежит сам святой. Дмитрий Солунский жил во времена раннего христианства, времена жестоких гонений. И его подвиг заключался в проповеди Истины язычникам, для чего и нужно было обладать дерзновенностью, т. е. силой веры и правом ходатайствовать перед Богом о других людях. Дерзновенность и определяет особенности образа святого мученика Дмитрия Солунского, тип поведения которого можно назвать *дерзновенным смирением*.

2.2.3. Сюжет и образ святого в переводных житиях-мартириях

Еще раз отметим: жития мучеников первых веков, весьма многочисленные и получившие широкое распространение в христианском мире, при единстве агиографической «схемы», составляющей основу повествования, при устойчивости основных топосов, характерных для житий-мартирий, удивительно разнообразны. Это разнообразие объясняется, как показывает анализ, своеобразием и неповторимостью каждой личности святого, его пути к подвигу и святости, а также особенностями конкретно-исторических условий, в которых разворачиваются описываемые события, и причастностью текста конкретной литературной эпохе. Заметим, что при всем «абстрагировании» как способе создания образа, отсутствии психологических характеристик личности святых всегда узнаваемы, в них есть «человечность», не «растворяемая» в святости. И, как писал С. Аверинцев, эта «человечность» находит в житии «*косвенный, парадоксальный выход*» [Аверинцев, 1997, с. 7]. Сопоставление житий-мартирий даже только на уровне сюжетного пути позволяет увидеть эту «человечность», хар*а*ктерность образов святых, и подойти к искомому нами *пониманию смыслов,* заключенных в древних произведениях.

Идея мученического жития, как выше мы отмечали, заключается в утверждении истинной веры — по сути, это проповедь, свидетельство святым Истины своей мученической смертью. Эта главная идея и цель и определяет тип жития-мартирия. Но, вычленяя только эту идею, вне прочитывания всего текста с его нюансами в изображении

святого и его подвига, мы рискуем не увидеть всего богатства содержания, всех идей, раскрывающих, что же это такое — *образ Божий в человеке и Его подобие.* Не будем забывать, что цель подвига святого и заключается в уподоблении Христу, в освобождении в себе образа Божия (конечно, эта цель не формулируется самим святым для себя на рациональном уровне), что не исключает уникальности и личностной неповторимости, но, напротив, раскрывает ее во всей полноте.

Какие смыслы открывают нам поступки святого, какие идеи заключены в основных событиях — сюжетных поворотах житий? Какие черты образа святых в них открываются? Какие понятия-концепты фиксируются в житии?

Как мы уже говорили в первой главе[56], общим для всех житий является условие синергийности сюжета, что обеспечивается центральным положением *воли* в его развитии — как соотношения воли святого и воли Бога, или Промысла Бога и свободы святого, что и находится в центре внимания агиографа. Каково бы ни было начало повествования, вне зависимости от того, указаны ли родители, происхождение святого, или какая-либо другая информация, обязательно присутствует сюжетный момент *свободы выбора* веры героем жития и мученического пути (это мы наблюдали уже в проанализированных нами выше житиях святых Дмитрия Солунского и Евстафия Плакиды). Т.е. всегда проявлена направленность воли святого к воле Бога, *зов, желание, вопрошание*. И к этой свободе человека направлен ответ Бога, причем в разной форме, часто в явлении: видении, голосе, чуде или просто во внешних обстоятельствах. Это и есть начало развития внутреннего сюжета в житии (будем помнить, что цель, объект описания жития — не внешний человек, а внутренний, при всей визуальности повествования), что одновременно определяет дальнейшее движение внешнего сюжета — развитие событий. Еще заметим принципиально важное для начального этапа пути святого, а значит, и сюжетного развития (сюжетной формы): Бог Сам *открывает* Себя человеку, а не человек самому себе — Бога, что соответствует особенности христианской религии — ее Богооткровенности[57].

В житиях, которые относятся к повествовательному жанру, мотив *выбора*, как и другие устойчивые мотивы, обретает разное воплощение, в зависимости от описываемых жизненных обстоятельств и особенностей личности святого. Единым для всех житий и неизменным

[56] См.: часть 1.2. данной работы.

[57] Заметим, что эти важнейшие сюжетные моменты, указывающие на смысл образа святого, пока не выделялись исследователями как устойчивые мотивы.

является присутствие изначально во всех событиях Промысла Божия: все провиденциально, такова точка зрения агиографа.

Важнейшей для понимания текста является концептуальная сфера. Недостаточно лишь зафиксировать повторяемость мотивов, например, *красоты*, *богатства* мучеников или сюжетной ситуации *спора* мучителя с мучеником и т.д. Важно войти в смысловое наполнение концепта, который явлен в том или ином мотиве, помня о символической — иконичной — природе агиографического произведения.

Житие великомученицы Екатерины

Обратимся к образу вмц. Екатерины как одному из самых любимых и почитаемых во всем христианском мире и на Руси. Но прежде скажем, что женская святость и женские образы святых в переводной литературе, как позже и в русской, уступали в количественном отношении житиям о святых мужах и получили более интенсивное распространение уже в конце XV века. Хотя о том, что эта святая была известна домонгольской Руси, говорят факты ее иконографического изображения[58], а также включенность в Типикон дня празднования ее памяти[59].

Хуже дело обстоит с житийным текстом, текстологического исследования которого нет, как нет и критического издания этого текста. Словарная статья Православной энциклопедии говорит о существовании нескольких Мученичеств Екатерины, в основе которых «лежало Мученичество, составленное на греч. языке в VI—VII вв.» [ПЭ, 2008, т. 18, с. 101]. Один из житийных текстов о св. Екатерине, приписываемый «некоему Афанасию», в переводе на славянский существует в нескольких списках, на которые указывает О.В. Творогов в составленном им Каталоге переводной литературы[60]. А.А. Турилов прослеживает историю текста Пространного и кратких Мученичеств св. Екатерины [ПЭ, 2008, с. 102—104], а также службы ей у южных

[58] «Образ Екатерины был включен в декорацию Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря (рубеж 30-х и 40-х гг. XII в.), церквей Спаса Преображения на Нередице (1199), Спаса Преображения на Ковалёве в Вел. Новгороде (1380), Рождества Христова в Довмонтовом городе во Пскове (кон. XIV в.)» и т.д. [ПЭ, 2008, т. 18, с. 107].

[59] «…во всех слав. редакциях Иерусалимского устава память Екатерины празднуется 24 нояб.; последование Екатерины соединяется с последованиями мч. Меркурия и попразднства Введения во храм Пресв. Богородицы и включает (кроме канона, стихир-подобнов и седальна) 2 самогласна, тропарь, кондак; в светильне прославляются праздник Введения Пресв. Богородицы во храм, памяти Екатерины и мч. Меркурия» [ПЭ, 2008, т. 18, с. 104].

[60] Творогов О.В. приводит следующие списки: ВМЧ, нояб., дни 23—25. Стб. 3278—3296 и 3307. Списки: Тр. 682, л. 40 об.; Тр. 683, л. 31; Тр. 751, л. 187; Тр. 754. Л. 538; Тр. 778, л. 117. [см.: Творогов, 2008б.].

славян и в России, из которой следует, что на Руси Метафрастова версия Мученичества до XVI в., т.е. до перевода ее Андреем Курбским, была неизвестна.

Мы для рассмотрения образа святой обращаемся к древнерусскому списку житийного текста под названием «*Мучение св. Екатерины, и Виргилиа и Ветиа*» (Далее — *Мучение Екатерины*) [*Мучение* св. Екатерины, тр. 682, л. 40 об. — 59 об.]. Выделим основные концепты, связанные с образом святой и организующие ценностное пространство Мучения Екатерины. Весь сюжет подчинен основной схеме мученического жития с его главной идеей свидетельства собственной жизнью истинности веры во Христа. Каково же наполнение этой «схемы»?

В первом эпизоде весьма образно, красочно и довольно пространно описывается процесс жертвоприношения языческим богам, на которое императором Максентием со всех земель, ему принадлежащих, были созваны люди с жертвенными животными. Описание всего действа доведено до гиперболизации: «От множества скот <…> (слово пропущено. — *Л.Д.*), еже бяше снесено на требу и от великого гласа скотяго и птичя, позыбася место и гради. От свирелии же и от кличя, еже вопияху плещущи руками, свет солнца померкну. Земля оскверняема от крови скотия, яже бысть без ума пролеяна и толицехъ люди гибнуща в прелести мнозе» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 41 об.]. Такое начало призвано само по себе наглядно показать читающему всю бессмысленность и жестокость этого действа, обозначить пространство «идольской тьмы» языческого мира. И оно контрастно тому пространству, которое сопровождает образ св. Екатерины.

Помимо самих фактов жизни святой, которые передает агиограф, — молодости (ей было 18 лет от роду), знатности и богатства (она дочь царя, причем, как оказывается, по имени Константин), — в ее образе главными становятся две характеристики, взаимосвязанные, сливающиеся друг с другом: ее *мудрости* и *красоты*, которые мы рассматриваем как концепты. Вначале мудрость связана со знаниями. Как говорит Житие, она знала 72 языка, была начитана во всякой книжности: «Се бе извыкшася книгы вергильски и ветииски … аристотелевы, и омировы, и платоновы, филистионовы, … дионисивовы … мрътвых и волхвованиа …» и т.д. [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 41 об. — 42]. Эти сведения даны агиографом.

Первый раз мы *видим* Екатерину — т.е. дан ее визуальный образ — перед воротами храма, куда она пришла для проповеди, чтобы остановить кровопролитные жертвоприношения, просветить императора и свидетельствовать об Истине. Агиограф дает это описание не-

посредственно перед встречей Екатерины со своим мучителем, императором Максентием: «Бе же добротою безъ прирока паче всякия вещи женскы. Бе же добротою и телом изрядь, акы и кипарис всюду укутана, утренюю росу дьржить, распростершися на въздухъ, высока паче всего дубия земнаго, къверху листиемь стоить лепо. Тако и блаженная, освещаема благодатию Господнею, видима беаше зрящим ея, аки солнце мира сего, знамение сущи безъпорочныя луны» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 42 об.]. (Заметим, что агиограф говорит о красоте тела, но всякий раз соединяет ее с проявлением в святой благодати). Конечно, в самом этом поступке Екатерины явлен *дерзновенный* тип поведения, и он неизменен до конца. Но образ святой Екатерины обладает еще и тем движением, которое мы бы назвали — *возрастанием в святости*. Отметим неординарность в образном решении сюжетной линии *мучителя/мученика,* которую справедливо называют устойчивым топосом, или «конвенциональной моделью» (А. В. Каравашкин), что не исключает ее особой, характерной только для этого Жития неповторимости. Так, император не просто восхищен внешней красотой Екатерины, которая описана весьма образно, что мы показали выше. Он, конечно, видит ее телесную красоту. Но все же поражает его в ней, прежде всего, исходящий от нее внутренний свет. «Бяше бо смотрил ея царь стоящу еи светлымъ лицемь. И разгореся на ню зело, доброта бо ея беаше, акы свет; фегни[61] така мене сияюща съ места на место, тако и оноя сияше лице, в полату еи идущи, благодатию господнею. И народ бо ся дивляше, зря доброты ея» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 44—44 об.]. «Рече к неи царь: солнца образе, повеждь ми, кто еси, чиа ли еси, что ли беседа твоя, еже глагола къ намъ, и что ли есть имя твое… мню азъ, яко неси ты от земля рождена, взором бо Божиим вижду тя на ны взирающу» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 44 об. — 45]. Так красота («доброта») становится видимо-светоносной не только для агиографа, пишущего *уже* лик святости, но и для самого мучителя. И это нетипично для Мучений, в которых, как правило, взгляд мученика на жертву является плотским. Но в***и***дение в ней света отнюдь не делает мучителя-императора не только христианином, но даже и не смягчает его хоть в малой степени. Напротив, в нем еще сильнее проявляется жажда *присвоения* этой красоты *своему* пространству. С этой точки зрения психологически вполне объяснимо стремление императора утвердить *такую* красоту, являющую *духовную силу*, в сфере *языческих ценностей*. Потому и

[61] По всей видимости, «фегни» — это воспроизведенное писцом греческое слово feggos, в котором имеет место метатеза нг > гн. Означает «свет, особенно солнечный».

предлагает он св. Екатерине не замужество, не богатство, а возможность самой *стать богиней*, т.е. он предлагает создать ее изображения из золота и поставить их в городах для поклонения и жертвоприношений: «Исповеждь богы нашя и буди днесь в полате, лепо ти бо есть царици быти, да ти капище такъ же поставлю доброте твоеи по вся грады и сътворю, да ся еи вси кланяют, лице бо твое есть акы светлыи камыкь днесь сиаа» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 52 об.], что гораздо больше, чем богатство, чем возможность стать супругой императора (которых императоры, как свидетельствуют жития, немилосердно, так же, как и прочих христиан, мучили и убивали) и т.д. «И рече ему блаженнаа бестуда: пьсе, рехъ ти, яко хощу уневеститися Христу своему» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 52 об.]. Так развивается *мотив жертвоприношения*, который оказывается сюжетно и композиционно значимым. Начало, как мы уже указывали, связано с идеей и образом принесения жертвы языческим богам. Затем Екатерине, как видим, предлагается стать богиней, которой будут приносить жертвы. И завершается Житие жертвоприношением, причем весьма пространно, обстоятельно и подробно описанным. Только теперь жертвами становятся сама Екатерина и уверовавшие новые христиане — Августа, жена императора, военачальник Перфирион (так он назван в этом тексте) и весь отряд воинов. Смысл этой жертвы теперь освящен именем Христа, и сама жертвенная смерть есть победа над смертью. Это жертва чистая и непорочная. Мотив — и концепт — красоты выражает идею святости, в которой явлена Премудрость Божия, т. к. именно к этой Премудрости ведет Промысел святую Екатерину, как об этом свидетельствует сама сцена ее победы над философами. Также мотив красоты связан и с мотивом чистоты, который заключен уже в самом ее имени (Екатерина — греч. Ἀεί καθαρίνα — всегда чистая). Провиденциальность сюжета проявляется в самой его последовательности, в чудесах, являющих присутствие мира невидимого, Божественной силы, что свидетельствует о святости. Отсюда в Житии присутствуют и эпифанические визуальные образы — в видениях, в явлении архистратига Михаила и др.

Концепт мудрости организует и сюжетное повествование. Заявленный в самом начале в идее образованности святой, владеющей языками и разными познаниями, он получает мощное развитие в описании ее спора с мудрецами, которому посвящена весьма значительная часть текста. Очень важно то, что перед самим спором Екатерина получает удостоверение Свыше о том, что ей будет дана истинная мудрость, превышающая естественные познания и способности человека: «И того тако бывша, явися еи аггел Господень рекыи, не боися

отроковице Божиа. Се бо дати ти ся имат от Бога мудрость, къ мудрости твоеи, да преприши, 50 ветии дивити бо ти ся и могут вси мудрости твоеи. И мнози тобою веровати начьнут имени Господа нашего Иисуса Христа. И потом возмеши себе зело честныи венецъ от Бога» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 47.]. В этом споре с мудрецами, который более похож на диалог, а не на спор, главная цель агиогафа — показать преимущество Откровения над знаниями. И еще показать, как полученное Откровение способно преобразить и языческих мудрецов. Они становятся святыми. Еще один важный мотив — и с ним связанный концепт — реализуется в этом житии: мотив Христовой невесты, который уже звучал в выше приведенной цитате из беседы святой с императором («И рече ему блаженнаа … яко хощу уневеститися Христу своему») и который повторяется еще раз в конце. В данном случае этот мотив можно рассматривать именно как вполне традиционный топос для женских мученических житий[62]. Св. Екатерина, подробно другим святым мученицам, проявляет *верность* невесты Христовой, основанной на абсолютной *вере* и *доверии* Христу. Вера же и есть, как мы неоднократно уже говорили, основание *дерзновенности*. Все события, все поступки св. Екатерины отмечены дерзновенностью веры. В ней мы встречаем, несомненно, *дерзновенный тип смирения*.

Итак, старший, дометафрастовский, список Мучения Екатерины в образе святой подчеркивает ее мудрость, ее необыкновенную — небесную — красоту, выраженную в ее *светоносности*. В такой красоте превалирует не внешнее, а внутреннее — внутрен-

[62] Нужно отметить, что именно в Житии св. великомученицы Екатерины этот мотив получает особую значимость и необыкновенное развитие на русской почве, но уже в ином, XVII веке, и в ином, составленном святителем Дмитрием Ростовским, житии великомученицы Екатерины. Именно в нем данный мотив развивается в сюжет «мистического обручения» и становится определяющим выбор Екатерины, что связано с ее крещением, чего нет в рассматриваемом нами древнерусском списке жития. Как свидетельствует М.А. Беломестных, этот, «ставший впосл. очень распространенным сюжет «мистической свадьбы» впервые появляется, видимо, в 1438 г. в англ. переводе Мученичества Екатерины, т.к. именно с этого времени сюжет «свадьбы» возникает в живописи» [ПЭ, 2008, т. 18, с. 101]. А.С. Преображенский также связывает «новый этап развития житийной иконографии» на русской почве с «переработкой Жития святой для Миней Четьих свт. Димитрия Ростовского» на основе «западноевропейского предания о явлении Богоматери с Младенцем Екатерине и обручении Христу», что и «привело к укоренению соответствующего сюжета в рус. живописи» [ПЭ, 2008, т. 18, с. 113].

ний свет, проявляющий ее святость и, конечно, веру во Христа, которому она уневестилась. Мотив невесты Христу выполняет в рассмотренном списке роль традиционного топоса, восходящего к евангельскому образу Церкви — Невесты Христа.

Еще отметим интересный факт. В древнерусском раннем списке мы не обнаруживаем мотива гордости, присутствующего в Житии св. Екатерины, составленном святителем Дмитрием Ростовским. Но черта, которую можно назвать чувством достоинства, явно присутствует в облике святой: во внешности, в речи, в манере поведения и т.д. Она, не смущаясь, называет при царе все учение языческое, поклонение богам — скотским, песьим и т.п., не боясь царского гнева. Важно отметить, что она не оскорбляет лично никого из присутствующих, но употребляет отрицательные оценочные суждения только против самих их действий. В этом тоже проявляется не качество надменной гордости, а образ смирения. «Почто еси безъ ума събралъ множество се народа, душя имъ губя о суетстве прельсти кумирскыя» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 43 об.]. «Вы бо есте кланяющеся кумиром сътвореным. Темь есте приложени скотом бесловеснымь» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 49 об.].

Смирение св. Екатерины проявляется во всех ее поступках. Она идет к императору сама, свободно, по своей, но уже преданной всецело Христу, воле, и на заведомую смерть. Что ею движет? Как свидетельствует сюжетное развитие в целом, и особенно финал, а именно молитва мученицы, главный ее мотив — любовь к Богу и к людям, желание остановить гибель не просто животных, а человеческих душ, гибнущих в язычестве, стремление к утверждению Истины. Об этом и говорят ее обращенные к Богу перед смертью слова: «Даждь, Господи, поминающему имя Екатерину отпущение грехом», — а если и застанет его смерть «въ мнозехъ гресехъ», святая молит, чтобы дал Господь за обращение к ее имени пройти «сквозе начатки и власти» и достичь «место покоино» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 58 об.]. Здесь проявляется, как мы видим, действие закона *синергии* — соединения воли человека с волей Бога, когда не назовешь волю св. Екатерины ее собственной, отделенной от воли творца. Но тип поведения не назовешь и кротким: в образе святой проявляется дерзновенность веры и активность деятельной, не созерцательной, натуры этой личности. Итак, тип смирения блаженной Екатерины — *дерзновенное смирение* воина Христова.

Житие великомученицы Варвары[63] [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 102—104].

Переводному Житию великомученицы Варвары в плане его изучения повезло больше: М. А. Федотова[64], рассмотрев имеющиеся древнерусские списки этого Жития[65], дала общую характеристику его распространения в древнерусской письменности. Исследовательница пришла к выводу о том, что еще в домонгольский период «древнерусский читатель познакомился с краткой памятью святой Варваре (“Страсть святыя мученицы Варвары”)», которая «вошла в древнейшие списки Пролога» [Федотова, 2003, с. 77]; что это Житие, «кроме проложной редакции … было известно еще в двух редакциях: переводное Житие одного анонимного греческого сказания и редакция Димитрия Ростовского» [Федотова, 2003, с. 78]. При этом Житие св. Варвары, «переведенное с греческого анонимного сказания и распространенное в большом количестве списков, попало на Русь, вероятно, не ранее XIV в.», следовательно, как предполагает М. А. Федотова, «метафрастовское Житие не было известно на Руси, оно было использовано позднее Димитрием Ростовским, но опосредованно, через латинскую традицию» [Федотова, 2003, с. 78]. И еще один важный для нас вывод исследовательницы заключается в том, что все изученные ею списки переводного Жития святой Варвары «принадлежат при наличии некоторых разночтений к одной редакции Жития», греческий источник которого «пока не обнаружен» [Федотова, 2003, с. 79]. Именно «в данной редакции Житие святой Варвары вошло и в Великие Минеи Четьи митрополита Макария» [Федотова, 2003, с. 82].

К этой редакции мы и обращаемся, стремясь выявить особенности типа смиренного поведения этой святой.

О том, что образ св. Варвары и ее Житие было образцом уже для древнерусского писателя в XII в., говорит факт упоминания в «Сказании о Борисе и Глебе» из этого Жития (пусть и проложного, как предполагает М. А. Федотова) [см.: Федотова, 2003, с. 77] эпизода об убиении Варвары ее собственным отцом [см: БЛДР, 1997, т. 1, с. 334].

---

[63] В Словаре книжников и книжности приводится древнерусское название — «Мучение святыя Варвары и Улиании» [СК, 1987, вып. I, с. 259].

[64] М. А. Федотова констатирует: «Если в западной медиевистике этому Житию, его греческой и латинской традициям уделялось внимание, публиковались списки Жития, то в отечественной науке, кроме названного исследования Я. Якушева и словарной статьи О. В. Творогова, таких работ нет» [Федотова, 2003, с. 77].

[65] Как пишет исследовательница, она рассмотрела «около 80 списков … в различных хранилищах Санкт-Петербурга, Москвы, Киева и Ростова» [Федотова, 2003, с. 78].

Путь святой Варвары, как и св. Екатерины, также связан с мотивом ее невероятной красоты и замужества. Но, сравнивая, казалось бы, однотипные жития-мартирии Екатерины и Варвары, невозможно не заметить разницу в жизненных обстоятельствах этих святых. Это различия биографического характера (мы даже не ставим вопроса о соответствии указанных биографических фактов реальным биографиям и историческим реалиям как таковым — перед нами «словесная икона», — но сами факты носят *характер* биографических сведений, осмысленных агиографически). Так, у Екатерины отец умер, она сверхбогата, образованна, свободна в своих поступках и решениях и т. д. У св. Варвары есть отец по имени Диоскор, который являет собой яркий образец языческого сознания как крайней формы эгоизма и своеволия. Так, заточение в прекрасную башню своей дочери, чтобы никто не видел ее красоты, говорит о любви собственнической, которая способна мгновенно превратиться в ненависть. Так и происходит. Конвенциональная модель, о которой пишет А. В. Каравашкин [Каравашкин, 2006], здесь, по сути дела, та же: *мучитель (тиран) / мученик (свидетель)*. Только главным антагонистом Варвары является именно даже не царь Максимиан (он, безусловно, тоже ее мучитель), а ее собственный отец, который в результате и убивает свою дочь, являясь ее самым непосредственным *мучителем*. И для этой житийной ситуации есть каноническое основание в евангельских словах: «Предаст же брат брата на смерть, и отец — сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их; и будете ненавидимы всеми за имя Мое; <…> Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его. Претерпевший же до конца спасется» (Мф. 10:21—22, 34—36).

Сюжет Мучения Варвары так же провиденциален, как и во всех житиях, и именно Промысел Бога прослеживает агиограф во всех событиях. Так, орудием Божественного промысла о Варваре, ставшей христианкой и мученицей, оказался отец, заточивший ее в башню.

В отличие от образа св. Екатерины, в чертах образа Варвары доминирует не образованность, не ученость, а, скорее, *созерцательность*. В ее отношении к миру явлен иной способ богопознания — путем созерцания мира, природы, т. е. путем естественного Откровения о Творце. В рассматриваемой редакции Жития, в отличие от широко известного варианта свт. Дмитрия Ростовского, говорится лишь о том, что она была в ситуации одиночества, которое может способствовать развитию созерцательности: «Бе же дщи ему единочада,

имене Варвара, юже храняще на полате высоце, яко видети ея никомуже, зане бе телом прелепа» [ВМЧ, 1901, 1—5 декабря, стб. 101, л. 34б.][66]. Правда, на эту характерную черту личности святой — созерцательность как тип восприятия мира — указывает еще и следующий эпизод: ее способ доказательства истины о Творце как Боге-Троице — не логическим путем, а символически. Так, она велит строителям сделать не два, а три окна в бане как символ троичности Бога, что и объясняет потом своему отцу: «Не веси ли, отче мои, яко 3 светила суть, имиже всяка душа просвещается: Отець и Сынъ, и Святыи Духъ» [ВМЧ, 1901, 1—5 декабря, стб. 102]; и крест начертала своим перстом «в велицеи купели прямо востоку солнечному» в ознаменование Христа, грядущего с Востока.

Так же, как и в Житии св. Екатерины, мотив замужества, брака присутствует в самом начале — в желании отца выдать Варвару замуж и ее отказе, и затем уже в конце, правда, не в прямой форме именования св. Варвары Христовой невестой, а в самой сюжетной ситуации — последнем мучении и убиении, которое имеет смысл воссоединения с Христом в Царстве Небесном: «Прииде глас с небесе, глаголя: прииде блаженая рабо Моя возлюбленнаа, и вселися во царствии небеснем и со Улианиею…» [ВМЧ, 1901, 1—5 декабря, стб. 102].

Сходны и мучения — в частности, обнажение дев как один из видов мучения, подчеркивающий чистоту и целомудрие мучениц. Таков же и смысл концепта красоты, раскрытия его смысла: от красоты внешней, физической — к красоте святости, которая явлена в преображенном благодатью теле мученицы. Тип поведения Варвары также относится к *дерзновенному*, как и в большинстве мученических житий.

---

66 На наш взгляд, именно такой смысл сюжетного «молчания» в ранних списках открывается для понимания благодаря свт. Дмитрию Ростовскому, усилившему, как и в Житии св. Екатерины, момент религиозного выбора святой. В тексте Жития, составленного свт. Дмитрием Ростовским, именно благодаря своему одиночеству Варвара наблюдает красоту и гармонию природы, чувствует ее таинственность и задумывается о Творце, что приводит ее к крещению: «Живя на башне, в высоких палатах, отроковица находила для себя утешение в том, что с этой высоты смотрела на горние и дальние создания Божии — на светила небесные и на красоту земного мира. Однажды, взирая на небо и наблюдая сияние солнца, течение луны и красоту звезд, она спросила живших с нею воспитательниц и служанок: «Кто сотворил это?» <…> размышляя таким образом, она часто, и днем и ночью, смотрела на небо, стараясь по творению узнать Творца. Однажды, когда она долго смотрела на небо и была объята сильным желанием узнать, кто сотворил такую прекрасную высоту, ширь и светлость неба, внезапно в сердце ее воссиял свет Божественной благодати и открыл умственные ее очи к познанию Единого Невидимого, Неведомого и Непостижимого Бога, премудро создавшего небо и землю» [Жития святых, 1904, с. 76].

Сопоставление переводных житий двух святых мучениц, чьи мучения приходились приблизительно на одно и то же время — начало IV века, говорит о единстве мученического канона, о наличии всех необходимых топосов житий-мартирий, а также о совпадении типа поведения смиренного человека, который мы условно определяем как *дерзновенный*, и при этом — о различии в тех «нюансах» образа, которые делают каждый из них отличным от другого, неповторимым. И при дерзновенности, характеризующей этих двух святых, мы отмечаем в качестве доминанты образа св. Екатерины ее *мудрость* как *Божественную Премудрость*, которой ее наделяет Творец, а в образе св. Варвары — *созерцательность*, которая связана с Божественным Откровением.

* * *

Выше мы уже говорили о принципе синергии в сюжетной организации текста. И этот принцип неизменен. На свободную направленность воли святого отвечает Бог, и жизнь святого становится со-творчеством с Богом. Но нюансы в развитии этого сюжета многочисленны, что и понятно, т. к. разнообразны жизненные обстоятельства, в которых изображается святой. Поскольку исторически это время гонений — перехода от язычества к христианству, то многие сюжеты связаны с преображением человека из язычника в христианина и как закономерность — в мученика и исповедника. Но в весьма значительной части житий говорится *уже* о христианине, а потому *не о выборе веры*, но *о подвиге ее исповедания* и о мученичестве. При этом, как мы наблюдаем, нигде не нарушается главное условие — свободы выбора человека, действующей в обстоятельствах Божественного промысла, и главным итогом является достижение героем жития, полного смирения, о чем и свидетельствует достигаемое ими еще при жизни богообщение в виде чудес и способности терпеть мучения. А жизненные обстоятельства весьма различны, соответственно различны варианты поведения святых и их путей к мученичеству.

Так, в ***Житии Галактиона и Епистимии*** [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 146—147, 149—160], которое исследователями относится к романному типу (что типично для византийских житий, и о чем мы писали в связи с Житием Евстафия Плакиды) и которое действительно обладает развернутым сюжетом со многими перипетиями, все же определяющим является, как и во всех житиях, действие Промысла Божия, а не собственной воли героя и не случая. Рождение Галактиона связано с крещением родителей, которые до этого были бездетны, т.е. его родители оказываются тайными христианами. Но

прежде чем принять крещение, они проходят свой путь скорбей, т. к. была Евклипа бесплодна (тоже устойчивый житийный мотив), за что была «биена зело» мужем, «враждоваше бо зело мужь еа неплодства ради еа» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 151, л. 56в.]. (Нужно отметить живость повествования и весьма конкретные психологические подробности, которыми агиограф оснащает текст). Монах, который посещает их дом, просвещает и крестит Евклипу, которая после крещения в течение восьми дней притворялась больной ради сохранения святыни, полученной в таинстве, после чего зачинает ребенка. И, как следствие, Клитофонт тоже крестится, уверовав в чудо, сотворенное христианским Богом.

Роль монаха по имени Евтоломей в сюжете велика, он явно исполняет Божественный Промысел, как осознает сам, сопровождая всю их жизнь до мученической кончины и затем описывая это в создаваемом им житии. Когда он крестит родившегося младенца и нарекает ему имя Галактион, то произносит пророчество: «Сие отроча на небесех житие свое имети имать, земное же и тленное преобидитъ, не пощадевъ себе» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 154, л. 57 в.], а затем участвует в исполнении этого пророчества.

Далее житие этих двух святых говорит о том, что Галактион получает блестящее светское образование: «Всем премудростемъ ихъ учитися ему вскоре; всю бо грамотикыю и риторикыю и омирскыа хытрости, ветийскыа же и философьскыа, астрономию же — толма извыче и управи…» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 154, л. 57 в.], — что не мешает его вере, весь облик Галактиона отмечен цельностью, основанием которой является его любовь к Христу. Это проявляется и в отношении к невесте. Вообще интересно то, что мотив любви, бывший основой сюжета греческого романа, в контексте житийном совершенно преображается, приобретает совсем иной смысл. Не принимает своей невесты Галактион, т. к. она язычница, из *любви* к ней, но любви не плотской, поскольку причиной является только ее принадлежность язычеству. Об этом говорит проложное житие: «По браце убо Галактион не целова ея, она же вопроси его: что ради тако твориши, не целуеши менее. И рече к ней: занеже еси не бе христиана. По повелению Божию, попови же не сущу, гонения ради христианьска, крещена бысть Галактиономъ» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 146]. В пространном житии это звучит так: «Галактион же рече ей: понеже неси христианка и того ради не целую тя; но аще приимеши святое крещение, то убо тогда целую тебе и супружницу нареку тя себе» [ВМЧ, ноябрь, дни 1—2, 1897, стб. 153, л. 57 г.].

Но не становится она ему «супружницей» в плотском смысле, а выбирают они другое супружество, смысл которого заключается в соединении с Христом в духе. Причем именно любовь продолжает быть главным двигателем сюжета, но любовь не плотская. Из *любви* к Галактиону Епистимия принимает крещение — и совершается ее преображение. Видения мира иного, открытые ей во сне, смысл которых, как объясняет ей Галактион, заключается в высшем благе — сохранении девства и монашестве, так воздействуют на ее душу, что она сама, по сути, предлагает своему жениху этот путь, и это звучит в вопросе Епистимии после объяснения Галактионом символики ее сна: «Господи мой! Аще не сотворим сего, еже разлучитися намъ другъ от друга. Можем-ли всегда другъ съ другомъ радоватися?» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 155, л. 58а.] («Мой господин, если так не поступим, чтобы разлучиться нам друг от друга, то можем ли всегда друг с другом радоваться?») (Перевод мой. — *Л.Д.*). Интересно, что весь дальнейший диалог и все их действия направлены на то, чтобы никогда не разлучаться. Говорит Галактион в ответ на вопрос Епистимии: «Глагола же той Галактион: дай же в сей часъ заветъ, и не разлучуся тебе ни в семъ веце, ни в будущемъ; Господу убо нашему Иисусу Христу творящу въ всемъ волю нашу. Епистимиа же обещася ему, сведетеля на с представляа Господа нашего Иисуса Христа» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 155, л. 58а.]. И тут кажется непонятным вопрос о воле. Чью волю кто исполняет, если Галактион говорит об исполнении Христом воли их? Здесь проявляется синергийность в отношении святых к Богу. Действительно, именно потому, что они *уже* исполняют волю Божию *как свою*, то и Христос *должен* исполнять эту их волю, в которой главной является заповедь Божия.

Далее Галактион и Епистимия, стремясь к осуществлению воли Божией, «сътвориша между собою съветъ» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12: стб. 146, л. 54а.], раздав имущество, принимают постриг в разных монастырях, где и пребывают 6 лет, при этом духовно не разделяясь.

Истинная любовь, ее полнота, явлена ими при начавшемся гонении на христиан. Это любовь, прежде всего, к Христу и одновременно друг к другу. Во время начавшегося нового гонения на христиан из всех монахов один Галактион остается в монастыре, откуда его и забирают на мучение, причем звучит мотив невинной жертвы: «Воини же, емша Галактиона единаго, и влекоша его на судище. Сей же последоваше, яко овча на заколение» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12: стб. 157, л. 58 г.]. И Епистимия после 6 лет разлуки не хочет быть

отделенной от своего супруга смертью и идет вместе с ним на мучения добровольно. Главный мотив ее — любовь, желание разделить с ним все мучения и не разлучаться с ним в вечности, причем именно из любви к Христу, что звучит в ее словах, когда настигла она ведомого на мучение Галактиона: «Венечниче и ходатаю спасениа моего, имже уведехъ Господа моего Иисуса Христа, Бога суща и истинна! Не оставляй убо мене убогиа, но проси у Бога, да с тобою скончаюся. И не разлучени будемъ и в семъ веце и в будущемъ» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 158. л. 59а.]. Обратим внимание на слово «венечниче». Они венчаны в буквальном смысле как муж и жена, но смысл и этого «обыкновенного» венчания таинствен: во время обряда венчания поется тропарь, раскрывающий смысл принимаемых им венцов — жертвенности и мучений как несения «тягот друг друга» на жизненном пути. Разлучившись телесно, приняв монашество, но оставаясь соединенными в таинстве венчания духовно, они приходят и к мученичеству за Христа, к настоящей жертве, к тем мученическим *венцам*, которых удостаивается всякий мученик за Христа. Причем если поведение Галактиона, в образе которого было подчеркнуто его подобие Агнцу, при этом мужественно и *дерзновенно* — он обличает ложность идолов, не страшась смерти, то Епистимия ведет себя именно по-женски и проявляет удивительную силу любви. Когда начинают мучить Галактиона, она заступается за него, и это такой естественный порыв сострадания, который зримо передает агиограф. Гонители христианства ее обнажают (повторяющийся мотив *обнажения* как вида мучения), что мучительно для целомудрия и чистоты святой. И Епистимия дерзновенно молится, просит Бога, чтобы не видели ее наготы, почему и слепнут все окружающие. Вслед за этим она поступает парадоксально по отношению к своим мучителям — она их *исцеляет,* и в этом уже явлена *кротость*, побеждающая силу зла. Многие исцеленные, кроме самого князя Урса, уверовали во Христа, что является знаком победы мучеников, как и сама мученическая кончина святых. В образах Галактиона и Епистимии, известных на Руси еще в домонгольский период, мы опять встречаем эти две основные черты поведения святого человека — кротости и дерзновения. Романные же формы в житийном контексте выполняют иконичную функцию, подчиняясь провиденциальности сюжета и идее святости.

Как показывает анализ сюжетов целого ряда прочитанных нами житий-мартирий, основными чертами типа поведения святого — т. е. *человека смиренного* в полной мере — остаются доми-

нирующие в поведении святого мученика того или иного жития *дерзновенность* или *кротость*.

Так, основной смысл смиренного *подвига любви* в *форме дерзновенной* мы обнаруживаем в житиях великомученицы Параскевы-Пятницы [ВМЧ, 28.10 стб. 1968—1969; 1972—1979,], Георгия Победоносца [БЛДР, 1997, т. 5, с. 448—454], Федора Тирона [Тихонравов, 1863, т. 2, с. 93—99], мученика Арефы [ВМЧ, 24 октября, стб. 1834, л. 782 г. —783в.; стб. 1839—1862, л. 785в. —789 г.], Игнатия Богоносца, совместившего подвиг святительский (он был длительное время епископом в Антиохии) и мученический [ВМЧ, 20.12, стб. 1574—1575, 1578—1588, л. 452в. —454 г.]. А вот в Житии сорока Севастийских мучеников (заметим, профессиональных римских воинов!) поведение святых мучеников можно отнести к *кроткому* типу смирения. Мы не видим в них тех проявлений дерзновенности — в проповеди ли, или в публичном обличении языческих правителей. Они в темнице поют псалмы, и это повторяется не единожды; кротко принимают свою смерть, замерзая в озере, и это есть кротость доверчивой любви к Христу и уподобление Ему. Не случайно во время мучений агиограф вкладывает в их уста сравнение с птицами «душа наша яко птица избавися от сети ловящих…» [ВМЧ, 1997, март, дни 1—11, стб. 146—152].

Дерзновенными по типу поведения можно назвать и мучениц Веру, Надежду, Любовь и их Матерь Софию. Сразу отметим, что имя второй дочери в Житии, читаемом в ВМЧ — Елпида, которую мать дважды назвала Упованием: в ответ на вопрос, заданный мучителем-царем Андреаном [ВМЧ, 1869, сентябрь, дни 14—24, стб. 1233, л. 569а.], и в момент прощания с дочерью перед ее смертью [ВМЧ, 1869, сентябрь, дни 14—24, стб. 1239, л. 570 г.]. Все три девицы дерзновенно отвечают царю Адриану, их речи и поступки есть проповедь, но и в этом ответе звучит *сила кроткой любви* и *верности Богу*, которая дает им дерзновенность веры. Причем самым дерзновенным, и при этом с каким-то радостно-детским восприятием чуда божественной помощи в мучениях, предстает образ третьей отроковицы — Любови. Она, как пишет агиограф, «не радящи о муци, но очи имеющи на небо», распятая на колесе, биемая «палицами», произносит: «Что въсуе труждаешися, мучителю? Аз бо нераждy о мукахъ сихъ», затем, когда разжигают печь, «Первие же, даже слуги не ввергоша еа, сама воскочи», а потом «в пещи ходящи, благословествяше Бога…» [ВМЧ, 1869, сентябрь, дни 14—24, стб. 1240, л. 571б.].

Мучение Киприана и Иустинии[67] повествует о преображении, происшедшем с Киприаном, бывшим волхвом, не смогшим побороть христианку Иустинию, которая противостояла его колдовству своими молитвами и крестом, что и привело его самого к крещению. Об этом он говорит призвавшему его князю перед мучением своим. Здесь проводится идея покаяния, преображения человека, увидевшего силу крестного знамения, побеждавшего демонов. И силой этой оказывается воплощенная в образе креста Христова идея жертвенной любви. Мотив духовной брани демона с Богом, язычества с христианством пронизывает все три названных текста, из которых отметить нужно «Покаание Киприаново» как самое пространное и очень интересное с точки зрения развития жанра исповеди, в котором спрягается мотив духовной брани с мотивом покаяния и преображения. Дерзновенность сопровождает образы этих двух святых.

Обращают на себя внимание жития, которые находятся практически на стыке с апокрифами по невероятному количеству чудес и их легендарности, и можно было бы предположить изменения и в самом смысле подвига, и в чертах образа святого. Так, сюжеты ***Мучения Ирины*** [Успенский сборник, 1971, с. 135—162] и ***Мучения Никиты*** [Тихонравов, 1863, с. 112—120] причисляются исследователями к апокрифическим, т. к. не выдерживают меры в приведенном количестве чудес, почему эти тексты и Церковь относит в таком легендарном виде к «отреченным» или «ложным» [см.: СК, 1987, вып. 1, с. 265—266], но сохраняет их проложные варианты, а также имена святых в месяцеслове.

На наш взгляд, при всей апокрифичности и в этих текстах мы встречаемся с той же основной для мученических житий идеей дерзновенного смирения мученика и его любви к Христу. Так, Ирина, как пишет Житие, дочь царя Ликиния, также невероятной красоты («лепа и прелепа видениемь и красна телъмь, яко чюдити ся всемъ человекомъ о доброте ея» [Успенский сборник, 1971, с. 135, л. 67 г]), заточается отцом подобно св. Варваре в башню и затем проходит весь путь, сходный с житием вмц. Екатерины и др. мучениц, — отказа от замужества, хранения чистоты, проповеди о Христе, мучений, сопровождаемых чудесами Божественной помощи, обращением множества язычников в христианство. И только кончина ее была не мучениче-

[67] Это Мучение в ВМЧ составляет своего рода житийный цикл: «Житие святыа Устины девица» [ВМЧ, 1870, октябрь, дни 1—3, стб. 45, л. 26г—29в], «Мучение святаго Киприана, Иустины девы» [ВМЧ, 1870, стб. 52—56, л. 29в—31а] и «Покаание Киприаново» [ВМЧ, 1870, стб. 56—79, л. 31в—40в].

ской: она сама ушла в пещеру умирать, и через три дня ее тела там не обнаружили. С текстом *Мучения Никиты* дело обстоит сложнее, т. к. произошло смешение двух житий — Никиты готского и Никиты-мученика («Никитино мучение, что сын царев Максимианов и беса мучил») [см. об этом: Истрин В. М. Апокрифическое мучение Никиты. Одесса, 1899]. Мы рассмотрели Мучение Никиты, опубликованное Н. Тихонравовым [Тихонравов, 1863, с. 112—120]. Анализ сюжета, очень насыщенного неожиданными поворотами, образностью, чудесами, говорит о том, что образ святого Никиты воплощает дерзновенный тип смирения, смысл которого заключается в полном доверии Богу и проповеди Истины во Христе. Чего стоит одно обращение святого после перенесенных мучений к своему мучителю-отцу: «Тогда блаженный шедъ к отцу свему, и глагола ему: немилостивый беззаконниче, не видиши ли силы Бога моего. Се же слышав царь и съде яко нем, не могый отвещати ничтоже» [Тихонравов, 1863, с. 115]. Или сюжет подчинения себе беса, но после предварительной молитвы к Богу и явления архангела Михаила, укреплявшего святого в его борьбе с бесом, после чего, как пишет житие, «простре же блаженный руку свою ять дьявола и поверже под собою и наступи на шею его и задави…» [Тихонравов, 1863, с. 116—117]. Именно этот текст относится к «отреченным», что понятно в связи с чрезвычайным количеством событий явно легендарного характера. И совсем иной текст Жития св. Никиты был помещен митрополитом Макарием в Великие Минеи Четии под этим же днем памяти святого — 15 сентября [см.: Мучение святаго великомученика Никиты // ВМЧ, 1869, сентябрь, дни 14—24, стб. 1203—1208, л. 554б—556б]. Здесь выведен образ Никиты Готского, безбоязненно проповедавшего на готском языке христианство и умученного за это. Объединяет же эти разные образы святых одно главное качество — дерзновенность.

Какой вывод можно сделать об образе смиренного человека и типе его поведения в переводных житиях-мартириях?

Все рассмотренные нами жития-мартирии объединены типом подвига — мученичества за Христа. Это общеизвестно. Но из этого не следует, что образы святых однотипны. Мы усматриваем в этих житиях, по крайней мере, два типа поведения — *дерзновенное* и *кроткое* (конечно, в чистом виде не выделяемое), при доминирующем первом типе. Все же сам подвиг мученичества, часто добровольного, предполагает утверждение веры и дерзновенность, рожденную именно такой — *живой* — верой. Вторая важная черта этого типа жития заключается в самом смысле, который раскрывает подвиг мученичества. Что мы отмечаем: в переживаниях святых мучеников все

жития делают акцент на главном чувстве, мотивирующем выбор и способность все претерпевать: удивительной по своей силе *любви* к Христу. Причем любви именно жертвенной. Святые жертвуют своей жизнью не только, — как это, очевидно, и принято считать, — в *уподобление* Христу, но именно *в ответ на жертву* Самого Христа, на Его любовь, которую они ощущают непосредственно в соединении с Ним. И здесь мы получаем еще один ответ о *смысле смирения*, о качестве этого состояния души: *смирение невозможно без любви, как и любовь может быть рождена и проявлена только в смирении*, именно в отказе от себя ради Другого.

И каково бы ни было происхождение сюжета, испытывавшего на себе влияния и греческого романа, и апокрифических сказаний, легенд, все же житийный канон в большинстве переводных житий, рассмотренных нами, сохраняет главные ценностные ориентиры образа святого, главные мотивы его подвига, не давая ему окончательно превратиться в сказочный.

Количество переводных житий-мартирий очень велико, далеко не все, даже преимущественное большинство из них, изучены текстологически. Но выборочный анализ сюжетов ряда житий подтверждает те наблюдения, которые мы сделали на основе герменевтического прочтения двух житий — великомучеников Евстафия Плакиды и Дмитрия Солунского.

2.3. «Подобные Богу». Образ смиренного человека в житиях преподобных

Источником появления житий о преподобных было возникновение монашества после завершения гонений на христиан в эпоху Константина Великого в начале IV в. Мы не будем подробно останавливаться на истории древнего монашества, о чем информация достаточно полно представлена в разных источниках [см.: У истоков культуры святости, 2002; Концевич, 2002; Христианство, т. 1, 1993; Сидоров, 1998]. Отметим самое существенное. Начинает свою историю монашество в Египте, и его основателем считается преп. Антоний Великий, положивший начало подвигу отшельничества. Он проводит в уединении десятки лет, прежде чем вокруг него начинают селиться другие монахи. Живя по отдельности, часто в затворе, они все же имеют общее духовное руководство, столь необходимое в прохождении суровой аскетической жизни. Почти одновременно с отшельническим складывается и общежитийный монашеский уклад, начало которому положил преп. Пахомий Великий (род. в 292 г.). Затем

вступают на это аскетическое поприще преп. Феодор Освященный, св. Памво, преподобные Макарий Александрийский и Макарий Великий и многие другие.

Вслед за египетским монашеством появляется и быстро развивается монашество в Палестине, давшее также основателей монашества — святых преп. Илариона, ученика Антония Великого, затем Епифания, позже — Евфимия Великого и Савву Освященного, основавшего общежитийные монастыри как подготовку для перехода к уединенной жизни в келлиях. Хотя, по словам И. М. Концевича, «принципиальное основание общежитию дает еще в IV в. Василий Великий. Его общежительный устав оказал влияние на всю историю монашества не только в Византии. Но и на Западе» [Концевич, 2002, с.71].

Третий центр монашества был в Сирии, где подвизались великие святые — в IV в. преп. Ефрем, известный ученый и писатель, и в VII в. преп. Исаак, созерцатель, отшельник, автор многих трудов, о котором И. М. Концевич пишет: «ничьи поучения не исполнены таких глубоких психологических сведений, как его поучения» [Концевич, 2002, с.71].

Эти монашеские центры и дали целый сонм святых-преподобных и породили огромную литературу, основной составляющей которой были жития и творения святых отцов, являющиеся составной частью Церковного Предания. Мы не можем даже в самой малой степени охватить все это богатство, часть которого стала уже в первые века после крещения Руси ее достоянием в качестве переводной, названной в советские годы «учительной», литературы. Но нужно еще и еще раз указать на ту огромную роль, какую эта литература оказывала на развитие аскетического направления в христианской жизни Руси, как в формировании собственно монашества, так и в воспитании аскетической настроенности христианской жизни народа в целом.

И, безусловно, образ монаха, аскета, подвижника, его способ жизни, его тип поведения, изображенный в житиях, был образцом для многих русских подвижников, на что мы укажем ниже, в связи с анализом житий преп. Феодосия Печерского и преп. Сергия Радонежского.

Здесь же мы остановимся лишь на двух образах святых из двух монашеских житий, широко известных на Руси, особенно среди монашества, и повлиявших на русскую агиографию, — преподобных Антония Великого и Саввы Освященного, — с тем, чтобы рассмотреть особенность их духовного облика, выразившегося в характере подвига и типе поведения. А также обратимся к житию преп. Марии Египетской, которое стоит несколько особняком среди житий преподобных.

2.3.1. Житие Антония Великого

Житие преподобного Антония Великого[68] (далее Житие Антония), подвижника III—IV вв., известно было хорошо на Руси уже с XI века, о чем свидетельствует неоднократное упоминание его имени в ряде произведений Древней Руси: и в Повести временных лет под 1074 г., и в житиях Феодосия Печерского, Авраамия Смоленского, в Киево-Печерском патерике и др. источниках [см. об этом: Буланин, СК, 1987, вып. 1, с. 132].

Не так много существует исследований самого текста Жития Антония. В основном богословы и историки церкви обращают внимание на роль преп. Антония в истории монашества в духовном и организационном планах [см.: Флоренский, 1907, с. 41; Казанский, 1854, с. 108, и др.; Войтенко, 2001, с. 83—98], называя его действительным основателем — отцом монашества.

Для нас важно, что это образцовое житие монашеского типа, каковым оно и воспринималось русскими подвижниками. Г. П. Федотов справедливо пишет о своеобразии русской монашеской святости, но это не отменяет сильнейшего влияния образа преп. Антония и его подвигов на монашеский образ жизни русских подвижников.

Написано Житие Антония в IV веке святым Афанасием Александрийским, также именуемым Великим, который был его учеником и, следовательно, знал не только внешний его образ жизни, но, главное, понимал, видел и перенимал внутренний, духовный опыт монашеской жизни.

Конечно, способ жизни определяется типом подвига, по которому определяется и тип святости. И конечно, смирение — главная черта святого. Но каков тип его смирения? Рассмотрим сюжетный план повествования.

Житие выстроено в соответствии с агиографическим каноном. Вступление представляет образ автора, мы видим его самоопределение в отношении к создаваемому тексту. Нужно отметить в этом житии отсутствие прямой формы самоукорения, самоуничижения, хотя в неявной форме этот устойчивый мотив присутствует уже в том, что св. Афанасий пишет не по собственной воле, а по просьбе, о чем он сообщает во вступлении, построенному в виде послания: «Понеже

---

[68] Текст рукописи приводится по критическому изданию Соборника Нила Сорского [см.: Леннгрен, 2004, с. 147—236]. Перевод на русский язык приводится по репринтному воспроизведению издания Жития 1903 г. [Афанасий Великий, 1994, с. 178—251]. Страницы при цитировании будут указываться в круглых скобках рядом с цитатой по этим изданиям.

въпросите от мене словесе о житии блаженаго Антониа <…> и азъ съ многимъ тщаниемъ прияхъ ваше повеление…» [Леннгрен, 2004, с. 147]. И в целом агиограф говорит о несовершенстве своего труда: «Понеже и азъ повеленъ вами, елико постигнухъ то назнаменах» [Леннгрен, 2004, с. 148]. («Если и я, по просьбе вашей, опишу что в этом послании, то сообщу вам опять-таки только немногое, что припомню об Антонии» [Афанасий Великий, 1994, с. 179]).

Начало жизни включает рассказ о родителях и детстве святого. Здесь, как и в большинстве житий, отмечено и благочестие родителей, и стремление к уединенности ребенка, хотя и выраженное в своеобразной форме — в нежелании учиться, т. к. не хотел он удаляться от родителей и от места, где он рос, «разве же сих дому, ничего же не ведяше» [Леннгрен, 2004, с. 148] («не зная ничего иного кроме их и своего дома» [Афанасий Великий, 1994, с. 179]). Агиограф отмечает покорность родителям («родителем повиновашеся» [Леннгрен, 2004, с. 148]), которые воспитывали его по-христиански, его довольство тем, что есть, и любовь к молитве. Как пишет св. Афанасий: «Ни паки отрокъ в доволне имении сый стужаше родителем различныа и многоценныа ради пища, ниже яже от тоя сласти прошаше, но точию яже обреташе. Симъ доволенъ бываше, ни множае ни чтоже искаше» [Леннгрен. 2004, с. 149] («Воспитываемый в умеренном достатке, он не беспокоил родителей требованием разнообразных и дорогих яств, не искал услаждения в снедях, но довольствовался тем, что было, и ничего больше не требовал» [Афанасий Великий, 1994, с.180]). Т. е. св. Афанасий отмечает смиренное устроение души и с*тремление* к Богу (вполне определенную направленность желательной сферы души). Далее начинается описание жизни, т. е. поступков Антония. Проследим их последовательность, смысл и мотивацию.

После смерти родителей Антоний продает все свое имение. Сестру малолетнюю определяет на воспитание в обитель. Мотивация, как описывает св. Афанасий, заключалась, во-первых, во внутреннем его личном стремлении к служению Богу (идя в храм, он размышлял об апостолах, все оставивших ради Спасителя), и во-вторых, в словах евангельских, которые он слышит в храме в ответ на свои мысли. Это слова о призыве к совершенству, для чего нужно продать все имение, раздать нищим и следовать за Христом, и, как пишет Житие Антония, «Антонии же яко от Бога име в памяти сихъ, и яко самого его ради бывшу по чтению» [Леннгрен, 2004, с. 150]. Таким образом, его действия определяются не *своей* только волей и не слепым подчинением воле Божией, а синергией — соединением воли своей с волей Бога. Сюжет обретает синергийность и провиденциальность. В первом же

поступке Антония проявляется *решимость, активность и сила воли*, которую уже нельзя назвать собственно *его* волей. Он сразу предан воле Божией свободно и доверчиво. Об этом свидетельствует его жест вторичного отказа даже от малых денег, оставленных для сестры, после услышанных им в храме и воспринятых будто специально для него звучащих евангельских слов: «Не заботьтесь о завтрашнем дне» (Мф. 6:34).

И что же дальше? А дальше мы видим такое же незамедлительное, решительное, активное, последовательное, исполненное волевой направленности, *целеустремленное поведение Антония*: как только определил сестру в обитель под смотрение известных ему девственниц, так тут же, не отходя от дома своего, начинает свой аскетический подвиг. Его первая «пустыня» была недалеко от его селения, а наставником первым был уединенный старец, также подвизавшийся в уединении возле своего селения.

Афанасий не умалчивает о содержании его духовной борьбы, о его внутренней жизни и внутреннем движении, которое заключалось в стремлении полностью освободиться от привязанности к имуществу и к сродникам: «И тамо начатки входа размышляше и прмолчаше. Яко да ни к сродникомъ обращается, ниже сердоболя поминает» [Леннгрен, 2004, с. 151]. («Так проводя там первоначально жизнь, Антоний наблюдал за своими помыслами, чтобы не возвращались к воспоминанию о родительском имуществе и о сродниках» [Афанасий Великий, 1994, с. 181]). Он трудился подвижнически собственными руками, по заповеди «праздный ниже да яст» (2 Сол. 3:10), и от этого труда не только сам кормился, но и раздавал нуждающимся, молился и так был внимателен к читаемому в Писании и других книгах, что все запоминал («ничтоже падати от писанных на землю от него, все же съдержаше в памяти» [Леннгрен, 2004, с. 151]), почему и пишет Афанасий: «Да убо памяти въ книгъ место ему быти» («Память заменила ему книги» [Афанасий Великий, 1994, с. 182]).

Нужно отметить, что в Житии идет постоянное подчеркивание *целеустремленной последовательности* св. Антония как его личностного качества. Мы видим, как тот, кто в отрочестве не хотел учиться грамоте, не желая удаляться от дома, оберегавшего его от суеты мира, проходит, как мы бы сказали сегодня, полноценный и системный «курс обучения» духовной жизни, осваивая практику подвижничества. Он ходит к «ревнителям добродетели» («спешне ищимъ» [Леннгрен, 2004, с. 152]), искренне им подчиняется, в каждом изучает, какой добродетелью тот овладел, кто в чем преимуществовал, и старается заимствовать, воплощая это в самом себе. Причем агиограф под-

черкивает несколько раз, что его поведение привлекало любовь к нему, т. к. он сам являл ко всем *смирение* и *любовь*. Как пишет св. Афанасий, если «ревнителям добродетели» он искренне подчинялся, т.е. был в полном послушании, то «къ сверстникомъ же не бе любопеливъ, разве точию, да не вторыи ся по мехъ в уншихъ являеть» [Леннгрен, 2004, с. 152] («А с равными ему по возрасту *не входил в состязание*, разве только чтобы *не быть вторым (*им. в виду: не отставать. — *Л.Д.)* от них в совершенстве» [Афанасий Великий, 1994, с. 182]). Так создается образ человека *цельного, последовательного, мудрого, внутренне свободного, целеустремленного,* безусловно, *сильного и смиренного* одновременно. Поступки св. Антония определяются *мощным внутренним стремлением* к исполнению воли Бога, в себе ощущаемой как призыв к монашескому подвигу, к совершенству, достижимому лишь в духовной борьбе со злом. Он и вступает в эту борьбу, которая совершается на границе *духа* и *плоти*, где действует бесовская сила, используя слабость несовершенной плоти, и где отражает это нападение святой, обретая благодать Божию смиренной и горячей молитвой, и, главное, верой. Именно это качество — *сильную веру* — подчеркивает в образе Антония агиограф. Верой отражает нападки дьявола подвижник, т. к. вера, рождаемая смирением, открывает путь для действия благодатной помощи, почему и приводит в подтверждение агиограф цитаты из Евангелия: «Не азъ же, но благодать яже съ мьною» [Леннгрен, 204, с. 154] («Не я… а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. 15:10)), или в другом месте: «Господь бысть ми помощникъ, и азъ възрю на враги моа» [Леннгрен, 2004, с. 156] («Господь мне помощник. И я буду взирать на врагов моих» (Пс. 117:7) [Афанасий Великий, 1994, с. 184]). (Вспомним, что, в соответствии со святоотеческим толкованием, смирение как качество души человека проявляется в присутствии в нем благодати: только смиренный и может ее обрести в силу своей преданности воле Бога). В этой борьбе раскрываются антропологические представления, свойственные византийской агиографии, соотносимые с учением о человеке святых отцов, которые затем стали достоянием и древнерусского писателя. Особенно это касается литературы ранневизантийской, находившейся в исторической ситуации перехода от античности к христианству. Стоит заметить, что практически во всех житиях мы видим проявление этой борьбы подвижника с плотью. Во всяком случае, проблема плоти особенно обострена. И тут нужно уточнить, что плоть в соответствии с христианской антропологией не является сама по себе враждебной душе человека, будучи также сотворенной Богом. Но искаженная грехом плоть нуждается в освобож-

дении, почему и говорит апостол: «…наша брань *не против крови и плоти*, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф 6:12). Поэтому не собственно плоть как источник зла является предметом борьбы подвижника, но борьба, наоборот, идет *за плоть*, предназначенную совсем для другого — быть Храмом Бога, — по слову апостола Павла: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога» (Кор. 6:19). О проблеме отношения к плоти в ранневизантийской литературе пишет С. Аверинцев, отмечая, что «с христианской точки зрения и плоть может быть “честными мощами”, а дух может быть “нечистым духом”» И далее: «Грань между добром и злом идет для христианства наперерез грани между материей и духом» [Аверинцев, 1977, с. 111, 112].

Так и в этом житии значительная его часть посвящена борьбе, но не просто с желаниями своей плоти, а с дьявольскими искушениями посредством привлечения плотских чувств падшей человеческой природы. Еще заметим: при этом плоть *не отвергается как таковая*, а призывается к преображению, которое теперь, после вочеловечивания Бога, возможна. Как и победа над дьяволом может быть достигнута благодаря совершенному Христом подвигу: «Иже бо на плоть и кровь хваляся, от человека плоть носяща възражаше ся, помогаше бо ему Богъ, иже плоть нас ради носивый и телу давъ на диавола победу» [Леннгрен, 2004, с. 154]. «Величающийся пред плотию и кровию (им. в виду дьявол. — *Л.Д.*) низложен был человеком, носящим на себе плоть, потому что содействовал ему Господь, *ради нас понесший на Себе плоть и даровавший телу победу над диаволом*». [Афанасий Великий, 1994, с. 183—184]. Афанасий определяет свойство внутреннего устроения Антония словами: «Поучение же душевное, многое время бывшее в немъ обычаи благодать творяше» [Леннгрен, 2004, с. 157] («Душевная его ревность с течением времени стала уже добрым навыком» [Афанасий Великий, 1994, с. 185]). Т.е. «*душевная ревность*», проявившаяся в умерщвлении плоти, в различных подвигах — бдении, посте, труде телесном и молитве, перешла в *навык*. Он приводит в косвенной форме поучения святого, в которых явлены его представления о *времени* в условиях подвижнической жизни, которое оказывается связанным с *волей* человека: «Не хотяше убо многимъ временмъ хожениа добродетелнаго пути, отступити сего, но любовию и доброизволениемъ усерднее бываше» [Леннгрен, 2004, с. 157—158] («Не временем… измерять должно путь добродетели и подвижническую ради нее жизнь, но *желанием и произволением*» [Афанасий Ве-

ликий, 1994, с. 201—202]). Иначе говоря, свободным выбором, так как *желание* и *произволение* — это дело сердца, состояние души.

Следующий этап духовной жизни св. Антония, отраженный в его житии, — это углубление борьбы с дьявольскими нападениями, в которой оттачивалась вера Антония и сила его веры, явленная в *дерзновении*. Преп. Антоний с некоторого времени стал вести себя именно дерзновенно, отражая молитвенно нападения бесов, которые были частыми и особенно дерзкими. Такова его жизнь в гробницах, где изнурял он плоть и претерпевал избиения и нападения бесов, укрепляя себя молитвой, пением псалмов.

Логика его внутреннего развития такова: святой развивал и укреплял в себе веру, и мы видим, как целеустремленность и твердость преображалась в веру и дерзновенность. Довольно длительный период Антоний пребывал в борьбе один — явной, видимой помощи ему не было. Впечатление такое, что он действительно борется сам, своими силами, своей верой, и без помощи извне побеждает. Но вот совершается чудо — явление света и голоса свыше, в котором Антоний слышит голос Бога, никогда не оставлявшего его. Как пишет Афанасий, было тогда Антонию около 35 лет.

Следующий этап его пути идет по линии углубления его отшельнического подвига, только уже не в гробницах, а в пустынном месте на горе, где он провел еще 20 лет в такой же борьбе с демонами. Интересно, что другие люди, встречающиеся в этот период жизни, изображены в Житии Антония обезличенно, как «какие-то знакомые» («иные знаемые»), «народ», «какие-то люди», которые выполняют роль, скорее, свидетелей подвигов Антония. Это можно объяснить тем, что в этот период Антоний не совершает духовного наставничества. (Он в одиночестве находится в целом более тридцати лет). Почему? Сюжет отвечает на этот вопрос: он тогда стал наставником, когда приобретает бесстрастие, что выразил агиограф, описав ситуацию прихода к нему людей, взломавших его ограду: «Ни от печали обо спрятанъ бываше, ни от сладости разсыпанъ, ни от смеха разливашеся, ни скорбию съдержимъ изнемогаше, ни видевши народа вомятеся» [Леннгрен, 2004, с. 165], т.е. он не пришел ни в скорбь, ни в восхищение, и не смутился, и не обрадовался, но многих исцелил, утешил скорбящих, примирил ссорившихся, — т.е. явил действенную любовь, привлекшую и благодатные дары.

Далее начинается монастырская часть — создание монастыря Антонием и другими, о чем пишет агиограф: «И тако быша в горахъ монастирие, и пустыни наполнися иноковъ» [Леннгрен, 2004, с. 166] («Таким образом, в горах явились, наконец, монастыри, пустыня на-

селена иноками…» [Афанасий Великий, 1994, с. 192]). И теперь уже мы слышим переданное св. Афанасием слово св. Антония: он произносит поучения, необходимые для тех, кто встал на путь духовной брани, подвигов, цель которых — обретение добродетелей, вводящих человека в Царство Небесное. При этом весьма значительная часть поучений посвящена борьбе с демонами, опытом которой св. Антоний делится с иноками.

Стиль повествования Афанасия можно назвать эпическим. Рассказ о жизни и подвигах Антония чередуется обобщениями, которые, как правило, относятся к эпическому времени свершившихся событий. Таково описание Афанасием сложившейся в местах подвига Антония монашеской жизни, похожей на райское состояние мира и любви. Но и помещенная в это пространство созданного им же монашеского братства, жизнь преп. Антония продолжалась в тех же подвигах крайней аскезы. Он опять уходит в пустыню, уединяется, и старость свою также проводит в изнурительных трудах. Там совершает он и чудеса победы над демонами, и чудеса любви в отношении к братии.

Нужно сказать, что именно наставления Антония, передаваемые Афанасием, отражают содержание его внутренней жизни и качества его души, обретшей цельность и полноту мудрости. Это жизнь души, исполненной покаяния, смирения и любви к ближнему. Именно из любви к Богу и ближнему он проявляет дерзновенность в защите веры, в частности, это касается отношения к арианам: «Тако же и ариаьска зловериа гнушашеся и запрещаше всемъ, ни приближатися к нимъ, ни зловерьства же ихъ имети», на которых он вознегодовал за их ложь о, якобы, его причастности к их ереси, и, как св. Афанасий пишет, «тъй же умоленъ бывъ от епископъ и братиа, сниде с горы, и вшедъ в Александрию, арианы отверже» [Леннгрен, 2004, с. 210] («по просьбе епископов и всей братии сошел с горы и, прибыв в Александрию, осудил ариан» [Афанасий Великий, 1994, с. 233]).

Не единожды употребляется и слово «ревность» в отношении к св. Антонию. Он был ревностен в вере, в подвиге, в любви к Богу и ближнему. Также называли его все «человеком Божиим» [см.: Леннгрен, 2004, с. 211], тем самым говоря о предельной самоотреченности и принадлежности полной Богу, что чувствовали все окружающие. Агиограф подчеркивает «неграмотность» Антония не как отсутствие умения читать, но как проявление истинного — Христова ума, божественной премудрости, в нем обитавшей в противовес «эллинской», т.е. языческой «мудрости». Об этом говорит и его диалог, в частности, с языческими мудрецами о Божественном Кресте. В Жи-

тии приводится блестящая по своей глубине и мастерству речь св. Антония, содержание которой свидетельствует о его знании античной мысли и, главное, о глубине его проникновения в смысл Священного Писания и учение Христово. Он выстраивает систему доказательств, используя «доказательства от разума», утверждая преимущественность веры как способа познания мира и Творца над разумом, который вне веры не способен познать истину. Эта речь также проявляет те же качества его личности, изначально ему присущие — цельность (откуда и мудрость), последовательность, глубину веры, дающей ему и дерзновенность как в молитве, так и в слове к окружающим его людям. Нужно заметить, что, как бы ощущая силу этого характера и его дерзновенность, агиограф стремится подчеркнуть при этом смиренность св. Антония, указывая специально на отсутствие «повелительного» тона: «Антонии убо не повелевая целяше, но моляся и Христа призывая, яко всем яве быти, яко же не беаше тъи творя, но Господь беаше, иже Антониемъ человеколюбствуа исцеляше стражущая. Антониева же точию молитва и въздержание…» [Леннгрен, 2004, с. 223] («Антоний исцелял не повелительным тоном, но молитвой и призыванием имени Христова, желая для всех содеять явственным, что творит это не он, но Господь через Антония являет свое человеколюбие и исцеляет страждущих. Антонию же принадлежит только молитва и подвиги…» [Афанасий Великий, 1994, с. 243]).

И не только непосредственно в поступках, деяниях, поучениях, наконец, чудесах проявляются вера, любовь, смирение и другие добродетели св. Антония. Св. Афанасий напрямую дает характеристику внутренних его качеств и даже портретное описание, цель которого — передать его внутреннее содержание. Так, в описании лица св. Антония переданы, прежде всего, психологические черты, но определяемые духовным состоянием: «Приходящии же к нему, познавающе его течаху к нему влекоми лицемъ его, аще и не знааху его преже, ни высоту же тела ни широту имяше паче всехъ, да того ради познаваемъ бываше, но добрыа нравы, и душевную чистоту, того ради безъ смущениа имеаше и внешняя чювьства, яко же от радости духовныя тихо имети лице. И от телеснаго пошествиа разумети душевное его устроение. По писанному, сердцу веселящуся лице цвететь, в печали же сущу, скорбить» [Леннгрен, 2004, 208—209] («И если кому-нибудь, не знавшему его прежде, желательно было видеть его, то, миновав других, он прямо подходил к Антонию, как бы привлекаемый взором его. Среди других выделялся Антоний не ростом и взрачностью, но благонравием и чистотою души. Поскольку душа была безмятежна, то и внешние чувства оставались невозмущаемыми, а

потому от душевной радости весело было и лицо, и по движениям телесным можно было ощущать и уразумевать спокойствие души, согласно с написанным: сердцу веселящуся, лице цветет, в печалех же сущу, сетует (Притч. 15:13) [Афанасий Великий, 1994, с. 232].

Конечно, литературные особенности расматриваемого переводного жития говорят о уже наработанных античной литературой формах повествования, которыми владел св. Афанасий Александрийский. Это проявляется в органичности его повествования, четкой соразмерности всех частей, прекрасном — интеллектуальном — стиле, мастерстве построения диалогов, монологов, всей сюжетно-композиционной структуры. Упомянутая выше речь св. Антония, написанная, конечно, св. Афанасием, построена по всем законам риторического искусства, которым так богата античная словесность. С точки зрения формы, стиля повествования Житие преподобногоАнтония безупречно. Как и с точки зрения каноничности текста, давшего образец жития литературе Древней Руси.

2.3.2. Житие Саввы Освященного

Житие преподобного Саввы Освященного [ВМЧ, 05 декабря, стб. 444—551, л. 122—150а] имело не менее широкую известность на Руси. Более того, именно в духовной традиции этого святого находят исследователи образец деятельности и духовного устроения преподобного Феодосия Печерского, основателя русского монашества [см.: Федотов, 1990, с. 55; Топоров, 1995, с. 687, и др.]. Как отмечает О.В. Творогов, «Житие, написанное византийским агиографом Кириллом Скифопольским в VI в., было переведено на болгарский язык и не позднее второй половины XI в. стало известно на Руси: его текст в это время использовал Нестор при написании Жития Феодосия Печерского» [СК, 1987, вып. 1, с. 174].

Что же объединяет и различает этих двух столпов монашества — Антония Великого и Савву Освященного, какой тип смирения являет собой Савва Освященный?

Г.П. Федотов и др. уже указывали на более мягкий характер его подвигов, на вообще меньшую суровость аскезы палестинских монахов. Так, сравнивая древних египетских и сирийских отцов с палестинскими, Г.П. Федотов пишет: «Подвиги древних египетских и сирийских отцов более поражают героической аскезой, даром чудес и возвышенностью созерцаний. Палестинцы гораздо скромнее, менее примечательны внешне. Часто они обладают тем даром, в котором, по одному изречению Антония Великого, состоит первая добродетель

подвижника: рассудительностью, понимаемою как чувство меры, как духовный такт. Святые палестинцы не застали первых героических времен монашества. Они собирают древний опыт, но очищают его от крайностей. Их идеал, при всей его строгости, шире и доступнее. В нем нет ничего сверхчеловеческого, хотя *именно из жития св. Саввы Русь взяла свою любимую характеристику святого: Земной ангел и небесный человек*. Мы имеем право говорить об очеловечении, о гуманизации аскетического идеала в Палестине — и на Руси» [Федотов, 1990, с. 55—56].

Иначе говоря, в святости преп. Саввы Освященного сказывается иной характер его личности, что не могло не отразиться и в особенностях типа поведения этого святого. Да, в основном те же этапы борьбы и возрастания проходит Савва, что и св. Антоний, как, впрочем, и всякий подвижник: от искушения, борьбы со своими страстями и с бесами — к духовному совершенству. Но проходит их по-другому[69]. Отличие состоит уже в том, что начало пути преп. Саввы, в соответствии с жизненными обстоятельствами, было иным: вначале он живет в общежитийном монастыре (как оказалось, промыслительно) по причине малолетства и оставленности родителями в течение десяти лет, приобретая качество послушания, проявляя трудолюбие и смирение. Затем, по совету великого подвижника Евфимия, еще столько же — в киновии под руководством опытного старца. В свои 30 лет он поселяется в пещере, откуда выходит только в воскресенье и где трудится (плетет корзины), ничего не вкушая. И после пяти лет такой жизни он поселяется в Иорданской пустыни, где подвизался великий старец Герасим. Эта постепенность вхождения в пустынножительство отличает путь Саввы (вспомним, что Антоний сразу поселяется один и ведет тяжкую, длительную и непрестанную борьбу с демонами). И уже после прохождения искуса пустынножительства преп. Савва начинает строительство Лавры и других монастырей.

Борьбу с бесами в периоды уединенности ведет, подобно Антонию, и Савва, но характер ее все же отличен. При столь же обильных плодах духовного совершенства и победах над демонами, мы в житии — и в личности — св. Саввы обнаруживаем иные черты, отличающийся от Антония тип поведения — тот тип смиренного поведения, который ближе к *кроткому*. Это не отнимает качества дерзно-

[69] Заметим, что оба агиографа знали лично тех, о ком писали, но все же, на наш взгляд, более детализированным, исполненным множества характерных черточек — истории, быта, подробностей событий, — является Житие Саввы Освященного, и больше характерных черт его личности сумел изобразить св. Кирилл Скифопольский.

венности, но все же в его характере доминирует именно кротость, что и подчеркивает составитель Жития, св. Кирилл Скифопольский.

Рассмотрим основные этапы пути преп. Саввы, которые составляют узловые моменты сюжетного развития и дают образцы его поведения в меняющихся обстоятельствах.

Начинается Житие также вполне канонично — с самоопределения агиографа, выражения им своего недостоинства. Первый период жизни св. Саввы освещается св. Кириллом, начиная от рождения; говорится о его детстве, ранней его оставленности на попечение дядьям родителями, уехавшими в другой город, затем об уходе — совсем еще ребенком — в монастырь.

В поведении св. Саввы с раннего возраста проявляется кротость, в каких бы обстоятельствах он ни оказался. Но это кротость, не исключающая твердости, силы, настойчивости в достижении своих целей. Правда, эти цели нельзя назвать «своими» в силу преданности его воли — воле Божией. Но всмотримся: как *по-другому* ведет себя Савва в сходных с Антонием обстоятельствах.

В основном все дела Саввы, все подвиги и чудеса связаны с милосердием, помощью, служением ближнему. И первый его подвиг, в котором, правда, тоже проявляется дерзновенность веры, — это спасение из горящей печи одежды забывшего ее там монаха: «О нем же убо вождизающиим пещь, воспомянуся покрутарь. И мятежу о ризах бывшю, и ни единому же их влести смевшю, велице сущи пещници и зело разгоревшися, юноша и старець, верою укрепився истиною и знамениемь крестнымъ вооружився, вниде в пещницю, и взем ризы, изыде бес пакости…» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 444, л. 123г —124а]. И чудом было то, что он остался невредимым. Т.е. дерзновенность ему, конечно, присуща. Но все же, как говорит нам дальше текст Жития, кротость в его поведении преобладает и становится ведущей чертой его личности.

Кроткой является его реакция на слова великого Евфимия, не взявшего, несмотря на слезность просьбы, Савву к себе, а посоветовавшего ему идти в киновию к авве Феоктисту. Кроток был его ответ: «Честныи отче, яко проразоумникъ всячьскыих Богъ, спасти ми ся веля, приведе мя во святеи ти руце, темже, елико ми велиши творити, сотворю» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 452—453, л. 124б—124в]. Отметим здесь не приказ, а совет со стороны Евфимия, что дает свободу принятия решения: либо послушаться этого совета, либо нет. И Савва проявляет свою свободу, принимая этот совет как волю Бога. В монастыре он, по слову агиографа, всего себя предает Богу, проводя дни в телесном труде и молитве и полагая в начало своей

монашеской жизни смирение и послушание: «Бывъ оубо у блаженнаго Феоктиста отець наш Сава, весь ся пода Богу.. и подвижеся на труды, деломъ телесныимъ весь день, бдя же во вся нощи въ славословлениих Божиих, смерение и послушание [и] корение основание своего жития творя…» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 553, л. 124в].

Тридцати пяти лет св. Савва уходит из этого монастыря по важной причине, которая, возможно, и определила его будущую работу над уставом монастырской жизни: «Тогда убо блаженыи Сава третиемунадесяти и пятому лету века его скончавшуся, видев монастырьскыи оуствь изменяющься, неции монастыря того отцемь скончавшемся, отиде в восточную пустыню святаго Герасима…» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 556, л. 125б], — где он подвизается, строго постясь, пребывая в молчании и очищая свой ум, направленный к Богу. И также переживает бесовские нападения: «Возревнова же диаволъ, многа подвиже на нь искушениа, хотя и сицевааго образа лишити житиа. И лежащю ему в клетце[70] в полунощи, преобразився в змиа многы и скорпиа. Прииде на нь, хотя его устрашити. Он же устраши его самого, рекь Спасово слово: "се дах вам власть наступати на змиа и на скорпиа, и на всю силу вражию". И се ему рекшю, ту абие исчезнуша ядовитая она» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 557, л. 125в]. Он смело выступил против диавола, победив его именем Христа (т.е. верою). Также и появление «страшного льва» было побеждено бесстрашием Саввы. Почему «И отоле повину ему Богъ вся ядовитыа и кровоядныа зверя, и с сицевыми в пустыни ходя, не имеаше пакости» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 557, л. 125в].

Отметим, что поведение св. Саввы, как оно описано св. Кириллом Скифопольским, в эти моменты напоминает поведение св. Антония: здесь явлена дерзновенность веры и подтверждается истина, открытая св. Антонием о бесах и законах духовной брани монаха. Отличие же заключается в гораздо меньшей по времени и по количеству бесовских нападений в борьбе св. Саввы в пустыне: Бог явился Савве не в результате длительной борьбы, как Антонию, а сразу после молитвы и укреплял силой Своего креста.

Но каково отношение преп. Саввы к людям — разным, которых очень много было на его пути? Мы бы определили тип его отношения словом «милость». Например, к сарацинам, которые часто были разбойниками. Его милость к ним в одном случае (накормил томившихся от жажды и голода четверых сарацин), простодушная доверчивость в другом случае (сам впустил к себе в келью, подняв на верев-

[70] ВМЧ дает перевод слова с греческого «клетце» — «на песке».

ках четверых сарацин, которые удивились нищете и позже принесли ему еды), и в третьем случае по молитве Бог защитил от нападения шести разбойников-сарацин, совершив чудо: земля поглотила одного из них, посланного ими вперед. В этом последнем случае почти подтекстом звучит мотив борьбы с проявлениями в святом человеческого страха и молитвенного укрепления себя. Именно верою и молитвой св. Савва вместе с подвизавшимся вместе с ним монахом Анфием преодолевает страх, и ему, как пишет агиограф, дается награда от Бога — лишение чувства страха, которое, в отличие от образа св. Антония, в образе св. Саввы присутствует: «И отоле Божии даръ приятъ отець наш Сава не боятися поганыихъ помышлении» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 459, л. 126а].

К вопросу о схематизме житийного повествования стоит заметить, что при сохранении общей — самой общей — житийной схемы изображенные в этом житии события, истории, чудеса весьма отличаются от рассмотренного выше Жития св. Антония. Встречаются лишь некоторые сходные истории: об изведении воды в пустыне ради любви к ближним или варианты борьбы с демонами. Основное же сходство заключается в одном: в самом источнике чудес — *вере* подвижника.

Следующий этап пути св. Саввы к святости и следующий его подвиг, растянувшийся на многие годы, — строительство, преумножение монастырей, фактически создание целого монашеского города по количеству монахов в семи возведенных им монастырях, почему и называют его отцом монашества.

Затем — и это идет почти параллельно строительству монашеской жизни — изображена борьба с ересью на самом высоком государственном уровне, проводимая св. Саввой своего рода «духовная дипломатия» в отношении к императору. Благодаря мудрой тактике преп. Саввы удерживается целостность Иерусалимской церкви, находившейся на грани разрушения силами еретиков, которые сумели приблизиться к императору, восстанавливая его против патриарха Ильи и монашества. Это время борьбы за решения Халкидонского собора, борьбы многолетней и даже порой трагической. Житие преп. Саввы — важный исторический источник, передающий не только факты, но и саму атмосферу той эпохи. И здесь агиограф подробен, историчен, даже политичен, и одновременно не выходит за житийные рамки. Во всех описываемых событиях и действиях преп. Саввы: конкретном добывании средств и скупке земель для монастырей, устроении их материальной и духовной жизни, во всех отношениях с патриархом, аввой Феодосием и многими другими, и, наконец, в об-

щении с императорами — главной целью агиографа всегда остается рассказ о его святости, о проявлении им благодатных даров, которых он сподобился, прежде всего, за свое смирение. Тот факт, что он долго не хотел принимать рукоположения, оценивается повествователем как «великая кротость»: «Имеаше бо кротость велику и смерение истинное, подражаа о семь Христа истиннаго Бога, подавшааго ся хотящиимь на подражание, глаголавшааго: “навыкнете от Мене, яко кротокъ есмь и смерен сердцемь”» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 471, л. 126г]. И тут надо заметить еще одну важную черту преп. Саввы, которую неоднократно отмечает агиограф: трезвенное и вполне реалистичное отношение ко всему, в том числе и к братии: «На се показание възираа, смеряашеся, последнии ся всех творяи служебникъ. Коегождо же ихъ, якоже во всехъ искушениихъ бывъ, учааше и наказааше стати крепьце противу диаволемъ козңемь…» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 471, л. 126в. —126г]. (На сей образец взирая (т.е. на Самого Христа. — *Л.Д.*), он смирялся, считая себя меньшим всех слуг, каждого же из них, как прошедший все искушения, учил и увещевал стоять крепко против дьявольских козней). (Перевод мой. — *Л.Д.*). Здесь явно говорится о ясном понимании св. Саввой духовного состояния каждого инока, которого он может вести — и ведет — к спасению, предупреждая об искушениях, коренящихся в падшей человеческой природе, ведет с любовью и кротостью.

Кротким было отношение св. Саввы не только к тем своим ученикам, кто был ему послушен, но и к тем, которые взбунтовались против него: он уходит из созданной им Лавры (что затем повторяет преп. Сергий в сходных обстоятельствах). Причем уходит он дважды: первый раз, когда 40 монахов выступили против него, а затем, вернувшись, он обнаруживает, что их стало 60 человек. И, как пишет свт. Кирилл, увидев это, св. Савва «печаловааше и плакаше о бывшии въ братии пакости… И первое противляашеся противу онехъ гневу любве, духовныимь смысломь и простыимъ умомь свое очищаа слово. Потом же виде я злобою мажющася, и беснующася, и не хотяща во смиреныи путь ходити Христовъ, … дасть место гневу, и отыдеся во страны Никопольскыя, и умолча под единою рожницею, рожьци ся кормля» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 480, л. 131в]. Неожиданным кажется здесь проявление гнева: уход от взбунтовавшихся монахов в пустыню, пребывание там в сугубом посте (питался стручками под деревом) и молитве. И, видимо, в молитве за этих же заблудших своих учеников по заповеди любви Христовой, которой он уже достиг. Но заметим, что само словосочетание «дасть место гневу» выводит нас к евангельской цитате из послания апостола Павла:

«Не мстите за себя, возлюбленные, но *дайте место гневу Божию*. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12:19). Так что, думается, не о гневе самого Саввы идет здесь речь. Не гнев, а любовь и скорбь о заблудшей братии выражается в этом смиренном уходе. И только настояние патриарха заставляет его вернуться обратно, несогласные же иноки покидают монастырь и основывают свою «Новую лавру». И опять — каково смирение и беззлобие, а значит, *кротость* (т. к. одно из главных проявлений кротости — беззлобие) преп. Саввы: он помогает этим взбунтовавшимся монахам и материально, и духовно, оказывая им свою любовь и проявляя заботу о чистоте веры и их спасении. Как пишет Житие, увидев их нищету и внутренний разброд, Савва сжалился над ними («помиловавь я») и, получив от патриарха золото и взяв с собой мастера и все необходимое, «прииде к ним… и сотвори у нихъ пять месяць, созда имь хлебницю и церковь, юже и украсивь всею красотою, и святию в шестое десято и девятое своего века летъ» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 483, л. 132]. (Отметим, что агиограф стремится к точности в изложении фактов и фиксирует в цифрах возраст св. Саввы. К описываемому событию ему было 69 лет).

Характерная особенность в отношении св. Саввы к людям — какая-то по типу своему почти материнская забота и любовь: он заботится о том, чтобы было монахам где жить, что есть (при его великом постничестве!), где молиться. И особая забота его видна о состоянии души монаха, в чем проявляется мудрое и кроткое наставничество. Например, он духовно исцеляет гордеца Иакова, пожелавшего отделиться и создать свою Лавру, причем исцеляет настойчиво. Вначале увещевает словом, затем предрекает ему болезнь, от которой за принесенное Иаковом покаяние его сам же и исцеляет молитвой к Богу. Но поскольку не так легко изменяется человек, и Иаков не освободился вполне от своей гордыни, то преп. Савва терпеливо и дальше занимается душой Иакова, и мы читаем историю с бобами, а затем — с повреждением Иаковом себя из-за блудной страсти, что было строго запрещено и наказывалось по монашеским правилам. В результате была достигнута победа в тяжкой духовной борьбе, которую вел св. Савва за его душу совместно с самим монахом. Освобождение души Иакова от гордыни и его благочестивая смерть в покаянии — главный плод на пути к спасению, к которому с любовью вел его святой.

Нужно отметить и особенность борьбы преп. Саввы с еретиками. Он старается не обличить и уничтожить еретика, а просветить и изменить его взгляды, привести к истине и спасению. Поэтому много убеждает, много вкладывает своей любви и часто достигает успехов.

Такова история с поселившимися в замке над тремя его монастырями двумя монахами, «нечестиваго Нестория ереси помощника» (поборниками. — *Л.Д.*) [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 587, л. 132 г]. В соответствии с провиденциальностью сюжета, конечно, преп. Савва действует не один и не *от себя*, но всегда присутствует благодатная помощь, даруемая ему за смирение. Так, в случае с этими еретиками-монахами помогает ему правильно оценить ситуацию чудесное видение, случившееся ночью: «Лучи бо ся ему в техъ днехъ сонъ тако видети себе во святемь Воскресении литургии твориме. И сия от некыхъ паличникы изгонимы со многомь прещениемь, самому же *молящю паличникы простити я* комкати, ктому же ярымь гласомь отвещевааху глаголюще: “не лепо имь комкати: Иудеи бо суть, не исповедующе Бога суща истинна Христа и Богородицу сущюю святую Марию”» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 487, л. 123г —133в]. Т.е. во сне св. Савва переживает чувство жалости к изгоняемым монахам. И вначале непонятно, чем вызвано сострадание, чт***о*** в видении, бывшем ночью Савве об изгнании стражами этих двух монахов из Церкви во время служения им литургии, так его поразило? Думается, именно то, что они были лишаемы причастия, т.е. погибали. И по слову евангельскому «исправляйте такового в духе кротости» (Гал. 6:1) он начинает действовать. Кроткой является эта его борьба, в которой он борется не столько с ересью, сколько за души этих монахов. Он страдает за них, убеждением и молитвой приводит к покаянию — перемене мыслей, к истине.

Преп. Савва достиг главной добродетели — любви: он постоянно из любви трудится, заботится, устраивает жизнь монахов и внешнюю и внутреннюю. Это, безусловно, *труженический тип смирения*.

Еще отметим характер чудес св. Саввы. И прижизненные и посмертные, они все тоже связаны с любовью к людям, с поддержкой и помощью в делах строительства монастырей, воспитания монахов, чему он служил всю свою жизнь. Так, при жизни своей он изводит воду во время бездождия, или вымаливает во время голода еду, которую на следующий день привозят на 35 лошадях (подобное мы увидим и в житиях преподобных Феодосия и Сергия), или претворяет молитвой находившийся в тыкве уксус в вино ради угощения гостей и т.д. А по смерти своей — спасает упавшего верблюда, на котором везли пожертвования в монастырь; помогает женщинам сделать завесы для храма, примиряя их друг с другом своим явлением во сне и одной и другой; спасает от неминуемой смерти ученика художника Мамы, занимавшегося украшением водоема, отрока Авксентия, который был смыт водой и сброшен на тот уступ, где покоилось тело Сав-

вы, и тот остался невредим и т.д. Во всем звучит любовь, беззлобие, теплота отцовской заботы.

Почти по-домашнему описан преп. Савва в своем обращении со львом, который вытаскивал его из пещеры, ухватив за одежду. Этот сюжет важен как предание о проявлении Саввой святости, и именно кротости, т. к. только кроткий может усмирить льва, как это описано и в Житии преп. Герасима, также укротившего льва своим смирением, а позже в житиях русских подвижников кротостью укрощались медведи.

Агиограф передает такие детали его жизни, которые очень индивидуальны, трудно повторимы, например, о потере бороды св. Саввой, когда, как повествует Житие, Савве «случися от зависти диаволя спаднути ему в место морьско опарно: и тепле некоей вшедши паре, огоре ему лице и съ брадою и с инеми уды, якоже не до колика дни лежати ему, аки мертву дондеже Божия сила присетивши, исцели его и на нечистыа бесы укрепи его. Токмо яко оттоле, браде ему, якож рекохомъ, огоревшей, к тому не возрастьши, пребысть не целою брадою, якоже ему, по скончании днии пришедшю в лавру, не познатися отцы, но токмо от речи и от нрава» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 467, л. 128а—128б]. Впрочем, как повествует дальше Житие, Савва только благодарил Бога за потерю бороды, т. к. видел в этом Божий промысел, ведущий его к смирению: «Божию строю се быти помысливь, яко смеришися паче и не величатися великою брадою» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 467, л. 128б].

Очень жизненно, с искренней достоверностью и просто описывает агиограф какие-то обыкновенные жизненные ситуации, в которых проявляются черты образа преп. Саввы — кротость, беззлобие, простота, подчеркивается его удивительная цельность и безыскусственность. Так, например, говоря об отношении преп. Саввы к еде, св. Кирилл описывает в форме личного воспоминания случай, согретый теплотой памяти, т. к. он сам и был свидетелем описываемого. Приведем этот отрывок полностью, т. к. он передает нам именно образ святого:

Савва «толикь бо сыи воздержатель и вся дни мясопустныа неядыи пребываяи, никакоже отнемогая, трудяся многажды во знои[71]. И всехъ летъ возрасту его неделю алкати навыкшу, аще кого гощааше или на любве идеже ся обретааше, дващи днемь, ядыи и лише сыто-

[71] В ВМЧ дается этим словам перевод с греческого: «Трудяся в зное, и часто в продолжении всей своей жизни привыкши постничать по неделям» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 521].

сти, не беаше ему пакости сырищу. Сего убо близъ себе посадивъ архиепископъ, полагааше предъ нимь хлебы и ино что, еже ся обретааше ту, и Антонъ такожде архиепископъ Асколонескъ одесную ему сыи и нудя его. Святыи же старець простомъ умомъ всехъ подаемыхъ пред нимь вкушаше. И обема братома и архиереома нудящема его, … глаголаше има: останитася, останитася, отца: азъ, елико требую, ямъ. Великии же черноризець Феодосъ тогда сы ту, радуяся рече: господинъ Сава толико ясти хощеть, якоже оба вы, яже с Богомь Палестину питающа, в нынешнемъ паче гладе, стужена быста служити ему от яди. И архиепископ отвещавь глагола: простите мя отцы, яко мы вси ни алчьбы терпимъ, ни сытости: се же Божии человекъ и апостольскыи имыи даръ, весть и смиритися, и обиловати: о всемь и при всемь исполнен есть. И сытъ быти и алчьнии, обиловати и облищатися, и все может, помагающу ему Христу»[72] [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 521. л. 142в—142б]

В этом эпизоде совместной трапезы преп. Саввы с архиереями живо передается сама атмосфера отношений между ними — атмосфера простоты, теплоты, беззлобного юмора, взаимной любви: и в том, как архиепископ и епископ, посадив преп. Савву между собой и зная его постничество, угощали его попеременно, наблюдая то непритворное простодушие, с которым он все это съедал; и в словах «великого аввы Феодосия», который отметил в преп. Савве достигнутое им кроткое смирение, проявлявшееся именно в том, что он равно может есть и не есть, жить в скудости и в достатке и т.д. — не принадлежа ничему, т. к. уже принадлежит одному Христу.

Итак, Житие Саввы Освященного представляет нам образ святого преподобного, поведение которого определяется, прежде всего, кротостью, — это по преимуществу *кроткий тип личности*. О чем и пишет св. Кирилл: «Беаше же отець наш Сава тихомъ смыслом, кротокъ же нравомъ, простъ умомъ, исполнень всея духовныя мудрости…» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 521, л. 142б]. Кротость же рождается смирением, именно смиренномудрием, когда воля и ум человека соединяются с волей и Премудростью Божией, что и явлено в образе преп. Саввы Освященного.

* * *

Святитель Игнатий Брянчанинов, известный своим трудом «Аскетические опыты», и сам аскет-монах XIX в., так пишет, говоря о монашестве: «Монашество есть наука из наук. В ней теория с практи-

---

[72] «все может, помагающу ему Христу» — евангельская цитата: «все может в укрепляющем его Христе» (Филип. 4, 12, 13).

кой идут рука об руку. Этот путь на протяжении своем освящается Евангелием; этим путем от наружной деятельности, при помощи небесного Света, переходят к самовоззрению. Правильность самовоззрения, доставляемая Евангелием, неоспоримо доказывается внутренними опытами. Доказанная, она убедительно доказывает истину Евангелия. Наука из наук, монашество, доставляет… самые подробные, основательные, глубокие и высокие познания в экспериментальной психологии и богословии, то есть деятельное, живое познание человека и Бога, насколько это познание доступно человеку» [Брянчанинов Игнатий, 1993, т. 1, с. 478].

Обратим внимание: познание Бога и человека совершается *деятельным путем*, *жизненным подвигом*. Цель монашеского подвига — «обретение полноты утерянного единения с Богом» [Софроний (Сахаров), 2000, с. 174]. Но это подвиг не столько внешний, сколько внутренний. Вернее, все внешние действия, все силы, все способности, данные человеку — конкретной личности, все свойства, черты, особенности натуры, характера, все то, что относят к проявлениям индивидуальности, — в аскетическом подвиге направляется на *уподобление* Христу в соединении с Ним. В этом смысле жития преподобных святых всегда будут иметь главным — *изображение пути человека к богоподобию* и всегда — аскетический подвиг, в котором ярко проступают особенности каждой конкретной личности. Об этом и свидетельствуют переводные монашеские жития святых преподобных — египетских, палестинских, сирийских, причем рожденных не только мужской, но и женской святостью, расцветшей в египетской пустыне уже в IV веке.

2.3.3. Житие Марии Египетской

Житие преподобной Марии Египетской было широко известно и любимо во всех слоях общества на Руси с первых веков христианства, что связано с особой его ролью в богослужебной практике. Как известно, во все века и до сего дня житие этой святой прочитывается полностью во время вечернего богослужения, называемого «Стоянием Марии Египетской», с чтением всего покаянного канона преп. Андрея Критского в среду пятой недели Великого поста[73]. Но образ этой

[73] Как свидетельствует О.В. Творогов, «в минейных сборниках Житие читается под 1 апреля; под тем же числом в Прологе — краткое проложное Житие. Кроме того, Житие входит в состав некот. списков сборника «Златоуст», где приурочено к среде пятой недели поста, и регулярно читается как дополнительная статья в списках Триоди постной, откуда перешло и в старопечатные книги» [Творогов, СК, 1987, вып.1, с. 161—162].

значимой для русской культуры святой содержательному анализу не подвергался. Есть информация текстологического характера [СК, 1987, вып. 1, с. 161—162], устанавливались литературные источники этого текста [Селиванов, 1993, с. 5—26]. Была сделана попытка рассмотреть пространственную организацию этого жития через выявление мифопоэтических его истоков [Беднягина, 2011, с. 37—44].

Мы не будем подвергать подробному анализу данный текст во всех его аспектах, а остановимся лишь на интересующем нас: выявлении своеобразия подвига и типа смирения этой великой святой.

Житие преп. Марии Египетской не назовешь монашеским в строгом смысле. Из монашеского здесь остается лишь ее уединенность в пустыне и суровая аскеза, сопровождаемая тяжелейшей борьбой. С чем или с кем эта борьба? Рассмотрим узловые моменты сюжетного развития с выделением основных концептов. Опустим вступительные части, связанные с образом старца Зосимы. Укажем лишь на важный побудительный момент к уходу Зосимы из своего монастыря в Иорданский: его направил туда явившийся ему Ангел в ответ на весьма несмиренный помысел Зосимы, прожившего в монастыре 50 лет в аскетических подвигах: «…помысли убо в себе, глаголя: “Есть ли убо мних на земли, иже ми покажеть образ житиа сего, егоже не сътворих? Можеть ли муж обрестися в пустыни лучши мене?”» [БЛДР, 1999, с. 190], («…помыслил он, говоря сам себе: “Есть ли монах на свете, могущий явить мне образец жития, которого я не достиг? Может ли муж отыскаться в пустыне лучше меня?”») [БЛДР, 1999, с. 191]. Зосима отправляется в путь в поисках подвижника, превосходящего его в подвиге аскезы и совершенствовании души. Как говорит дальше сюжет, таковым человеком оказалась женщина, покаявшаяся блудница, достигшая святости при жизни. Стоит отметить высокое писательское мастерство агиографа. Композиция организована сложно и органично. Прекрасная визуальность образов и определенная психологизация (какая только возможна для жития) делают образы и Зосимы и святой живыми и даже хар*а*'ктерными. Так, вполне психологически мотивированы и решение Зосимы уйти из своего монастыря, и его испуг при встрече со святой, его речь и т.д., как и все поведение Марии, проявляющей в ней в первых же сценах человека, достигшего *полноты смирения*.

Собственно, о пути к смирению и повествует все Житие, главный мотив и главную идею которого составляет *покаяние*, которое здесь можно рассматривать как особо значимый концепт. В контексте христианского предания сущностным ядром этого концепта является значение греческого слова μετάνοια, означающего *перемену мыслей*,

приводящую к преображению личности. Способом покаяния является исповедь, которая также понимается в христианском контексте, прежде всего, как Таинство, а не любой рассказ о себе кому бы то ни было, и одновременно как покаянное обнажение своих греховных поступков и мыслей перед другими людьми (одновременно и перед Богом — таково типологическое сознание, к которому относится сознание христианское) с целью освобождения от своих греховных качеств души с чаянием милости от Бога.

Исповедь св. Марии Египетской оказывается центральной и определяющей всю ценностно-смысловую сферу Жития формой повествования. Построено повествование так, что читатель (или воспринимающее сознание) оказывается сам *непосредственным слушателем* исповеди святой. Мы встречаемся с развернутым покаянным монологом, подробным и удивительно достоверным по силе покаянного чувства, в нем заключенного. Неудивительно, что это Житие было так любимо народом! Собственно, здесь и дается урок истинного покаяния — обнажения своих мерзких дел перед другим человеком (в данном случае, не забываем, что Марию слушает священник) — в присутствии Бога.

Как же выстраивается этот монолог и какие смыслы в нем открываются? Сквозной в нем становится проблема телесности, плотскости, искаженной грехопадением, открывается смысл тяжести греха, вернее, страсти, связанной с телесностью. Ведь важно, что Мария отдавала свое тело без платы, т.е. не торговала им ради куска хлеба. Она в своей исповеди Зосиме подчеркивает заключенную в плоти «похоть», «невоздержанность», закабаленность грехом и ненасытимость им и сопровождает это живым переживанием стыда за всю мерзость той жизни: «Веде же, яко аще начну поведати житие свое, бежати имаши от мене, якоже кто от змиа, не трьпить слышати ушима, якоже не достойная сътворих. Обаче глаголю не молчащи ничтоже, заклинающи тя прьвие непрестанно молитися за мя, яко да обрящю милость въ день Судный» [БЛДР, 1999, с. 198]. («Знай же, если я начну рассказывать тебе о жизни своей, то захочешь ты бежать от меня, как бегут от гадюки, ибо невозможно слышать ушам, какое непотребство я творила. Однако говорю, ни о чем не умалчивая, заклиная тебя прежде всего непрестанно молиться за меня, чтобы обрела я милость в день Судный») [БЛДР, 1999, с. 199]. Здесь очевидна главная мотивировка ее исповеди — день Судный.

Дальнейшее повествование включает в событийный ряд пространство Святого Града, Иерусалима, куда собирается корабль паломников «на <праздник> Воздвижения святого честного креста»

[БЛДР, 1999, с. 201], а следовательно, уже мерцает и образ Христа, и звучит идея промыслительности всего совершающегося. И в этом духовном контексте, обозначенном величайшей святыней — Гробом Господним и Крестом Животворящим, особенным контрастом звучит покаянный рассказ святой о творимом ею на корабле «бесстыдстве», о погублении ею многих душ, совращенных на «любострастие», что усиливает остроту переживания как повествующей, так и слушающих, а также и остроту сюжета, неожиданного поворота в судьбе Марии. (Напомним, что житие всегда направлено не на эстетическое, а на духовное и нравственное переживание именно воспринимающего это житие).

Тут нужно отметить особенность характера и внутреннее устроение Марии, чтобы понять и логику сюжета, который, как и должно быть в житии, провиденциален. В образе Марии есть прямота и нет лукавства, корысти, есть в определенном смысле — честность и одновременно простота неразвитого ума и чувства, подчиненного телесности. Но при всем бесстыдном поведении, которое описывает святая Зосиме, не видно отрицания ею Бога, осознанного отрицания святыни как таковой, а видна «косность» и «несмысленность» сердца, не чувствующего греха. При всей распущенности, все совершается почти по-детски. Она и в церковь пошла почти «случайно», увидев шедших туда на праздник людей. А дальше совершается чудо. И здесь нужно отметить особенность, отличающую это житие от многих других: мы не видим здесь сознательной направленности воли Марии к воле Божьей, хоть какого-либо осознанного или неосознанного проявления ею веры, стремления к Богу и т.д. Т.е. того хотения, на которое бы отвечал Бог. Нет, здесь все происходит стремительно, чудесно, мгновенно — и властно со стороны Бога. Некая неведомая для нее сила не пускает ее в храм, куда входят абсолютно все пришедшие. И через это потрясение открывается зрение Марии, причем открывается именно внутрь себя. В Житии это передается так: «И егда некогда чювьство бысть ми возбранению видение животворящаго креста, косну бо ся сонъ очию сердца моего, показаа ми, яко тимение делъ моих возбраняеть ми входа» [БЛДР, 1999, с. 202]. («И когда поняла я, что мешает мне увидеть животворящий крест, сновидение снизошло на очи сердца моего, показывая мне, что грязь поступков моих препятствует мне войти») [БЛДР, 1999, с. 203]. Какие смыслы заключены в этом сюжетном повороте? Происходит переход ее сознания от *тела, плоти* — к *душе*, которую она вдруг увидела. И читателю открывается следующее: душа связана с телом, и она несет в себе пороки телесности, если удовлетворяется ими. Более того,

открывается ценность самой живой души, которая и начинает оживать благодаря видению своей греховности. Признаком оживания Марии стала ее молитва Богородице, икону которой она тоже «вдруг» увидела перед собой, и увидела уже очами сердечными, а затем об оживании души говорит и само горение сердца, наполняемое верою. Мария произносит: после данного перед иконой обещания отречься от мира, «яко едино извещение приемши ражьждениа веры» [БЛДР, 1999, с. 202]. («Я… словно бы некую весть получив, ощутила, как разгорается во мне вера») [БЛДР, 1999, с. 203].

Особую роль в этом эпизоде выполняют иконичные образы — Креста Господня, иконы Богородицы. Перед иконой Богородицы произносит свою молитву Мария, в которой говорит о Кресте Господнем. Стоит привести цитату полностью, чтобы увидеть глубину антропологической мысли, заключенную в ней: «“Дево Владычице, родившиа *плотию* Бога Слова, веде бо, яко несть лепо, ни угодно мне, скверници и блудници, на честную икону твою, Приснодевыа, зрети, имеющу ми *душю* и *тело* нечисто и скверно. Праведно бо есть мне, блудници, ненавидими быти и мръзити ми чистою твоею иконою … Но обаче, понеже слышах, яко сего ради Богъ человекь бысть, и его же ради “да призовет грешникы в покаание”, помози ми единой, не имею бо никакояже помощи, повели, да ослаблено будеть ми вхождение церковное, не възбрани ми видети древо, на немъже распятся *плотью* Богъ, “егоже ради кровъ свою за мое избавление дасть”. Повели ми, Владычице, да ми отврьзутся двери святаго покланяниа крестнаго. И ты ми буди поручница доволна к роженому ис тебе, яко уже *плоти сея моея* не имам к тому осквернити никоеюже скверною плотьскою. Но егда узрю древо креста Сына твоего, мира сего отрекуся, абие же тогда изыду, аможе наставиши мя, поручница ми еси”» [БЛДР, 1999, с. 202]. («“Дева Владычица, родившая во плоти Бога Слова, знаю я, что не подобает и непристойно мне, скверной и блуднице, взирать на честную икону твою, Приснодевы, ибо душа и тело мое нечистые и скверные. И по заслугам мне, блуднице, быть ненавидимой и мерзкой перед честной твоей иконой. Но, однако (так как слышала я, что Бог принял облик человеческий того ради, чтобы «призвать грешников к покаянию»), помоги мне одинокой, не имеющей никакой помощи: повели, чтобы было мне разрешено войти в церковь, не запрети мне увидеть древо, на котором был распят во плоти Бог, “отдавший кровь свою за мое избавление”. Сделай так, Владычица, чтобы открылись передо мной двери для поклонения святому кресту. И будь ты за меня надежной поручительъницей перед рожденным из тебя в том, что уже никогда плоти моей не оскверню плот-

ской скверной. Но когда увижу древо креста Сына твоего, отрекусь от мира этого и тотчас уйду, куда наставишь меня пойти, став поручительницей моей”») [БЛДР, 1999, с. 203].

В центре этой молитвы, как мы видим, находится слово *плоть*. Но теперь в этом слове звучит нечто, казалось бы, несоединимое, несопоставимое: *плоть Бога*, во плоти родившегося и во плоти распятого, — и *плоть человеческая* («*плоть моя*», говорит Мария), оскверненная «*плотской скверной*». И что с этим теперь ей делать, увидевшей эту бездну, отделяющую ее от Бога? Идти путем покаяния, чтобы обновить и очистить свою — не только плоть, но и *тело* и *душу* («…ибо *душа и тело* мое нечистые…», — говорит Мария). Только в этом пути не осквернять «плотской скверной» свою *плоть,* и *тело,* и *душу,* а очищать — вот в чем надежда на восстановление утраченного богоподобия. О том, каковы богословские основания этой надежды, пишет С.С. Аверинцев, анализируя ранневизантийскую литературу: «Христианское учение о человеке ориентировано на учение о «богочеловеке» Христе, который, согласно формулировке IV (Халкидонского) Вселенского собора (451 г.), есть «не-слиянно, неизменно, нераздельно и неразлучно» Бог и человек, сокровенная вневременная сущность и раскрывающееся в историческом времени явление. <…> в лице евангельского «Сына Человеческого» человеческая плоть вмещает в себя без остатка «всю полноту Божества». Весьма важно, что приход Бога в мир людей есть в истолковании Никейско-Константинопольского символа веры не просто «воплощение», т.е. материализация, но именно «вочеловечение»… — восприятие психофизической природы человека; и после воскресения и вознесения Христа эта человеческая природа через свою уже нерасторжимую «ипостасную» связь со вторым лицом Троицы оказывается воспринята в глубины внутрибожественной жизни. <…> Приход Бога в мир людей — это мера «врачевания», следствие вины и беды людей. Раз совершившись, однако, вочеловечение раскрывает перед человеком перспективу стать Богом; как замечает еще греческий христианский автор II в. Ириней, «Сын Божий становится Сыном Человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божьим». Если Христос — богочеловек «по естеству», то каждый христианин потенциально есть богочеловек «по благодати», и первая в этом ряду — Дева Мария, в лице которой человеческая природа вместе с наиболее телесными своими аспектами (такими, как «чревная» реальность материнства, занимающая столь важное место в образно-символической системе византийской сакральной поэзии) возносится превыше бестелесной духовности ангелов…

Но божественный статус человека в эмпирической плоскости закрыт покровом морального и физического унижения;

<…> Христианство учит человека воспринимать свое тело как храм Бога — весьма веская причина скорбеть о том, что храм этот «весь осквернен»! Христианство внушает человеку, что он есть носитель образа Божия — каких же слез хватит, чтобы оплакать унижение этого образа?

<…> Для христианского мировоззрения… человеческая природа сохраняет центральное положение среди всего сущего; но природа эта… простерта между ослепительной бездной благодати и черной бездной погибели, и ей предстоит некогда с неизбежностью устремиться либо в одну, либо в другую из этих бездн» [Аверинцев, 1977, с. 80—84].

Мария Египетская и являет собой устремленность из «черной бездны погибели» в «ослепительную бездну благодати», о чем повествует весь дальнейший сюжет. Заметим, что мотив плоти сохраняется до конца. Далее, после свершившегося чуда, весь сюжетный путь, переданный в рассказе уже повествователя-агиографа, располагается между двумя причастиями (таинством Евхаристии, принятием плоти и крови Христа): Мария причащается перед уходом в пустыню, для чего ей надо переплыть Иордан, и для этого находится лодка, и затем причащается уже Зосимой перед своей смертью, для чего опять переправляется через Иордан, только теперь уже пешком по воде, являя собой *преображенную покаянием плоть*. А между этими таинствами — 47 лет жестокой аскезы, из которых 17 лет — это борьба с памятью своей плоти: яствами, питьем, песнями и прочими греховными навыками. Остальные годы также были посвящены преодолениям тягот плотских лишений и обретением благодатной помощи. Но теперь это было состоянием блаженства, открытого Марии, что явственно видно из ее *чудесного* знания Священного Писания, Псалтири (она никогда не училась), из ее прозорливости и молитвы, совершаемой в воздухе, ее хождения по воде.

И звучат в финале слова Зосимы, ищущего ее через год после причастия: «Покажи ми, Владыко, скровище некрадомое, еже в пустыни сей скрылъ еси, Господи. Покажи ми, молюся, плотнаго ангела, емуже не бе достоинъ всь миръ» [БЛДР, 1999, с. 212]. («Покажи мне, Владыка, сокровище некрадомое, которое скрыл ты, Господи, в пустыне этой. Покажи, молю тебя, ангела во плоти, которого не достоин весь мир») [БЛДР, 1999, с. 213]. Итак, из «сосуда греха» и скверны Мария становится преподобной — очень

подобной Богу, «ангелом во плоти», тем самым являя богоподобную природу сотворенного по образу Божию человека и указывая путь к этому — покаянием. В этом и заключается главное открытие читателя (или слушателя) жития, которому оно и направлено агиографом.

Особенность же типа Жития Марии Египетской, определяемого по типу святости преподобническим (хотя при этом к строго монашескому житию, на наш взгляд, оно не относится), заключается в особенности пути преп. Марии, тип смиренного поведения которой трудно определить и кротким, и дерзновенным, хотя, возможно, второе определение и ближе ее образу. Но *покаянным* назвать этот способ поведения, эту линию жизни, приведшую к житию, думается, будет верным.

И все же остается вопрос о том, почему все же Марию Бог приводит к спасению, взывает к ней в момент, казалось бы, особой ее духовной глухоты? Только ли это некое утроение сердца? Или есть еще возможные «участники», — помимо самих героев Жития и Промысла Божия, являющего себя в обстоятельствах и чудесах, — невидимо присутствующие в развитии этого сюжета, который М. Бахтин относит к типу «кризисных»? [Бахтин, 1979, с. 196]. Для ответа на этот вопрос еще раз вспомним о законах житийного канона, которые тоже могут стать «ключом» для понимания текста. Как мы знаем, должен быть в житии святого устойчивый топос — мотив *благочестивых родителей*, что является также указанием на саму возможность святости, каноническое основание чему находим в евангельских словах: «Всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф. 7:15—20). В тексте Жития есть всего одна фраза в словах Марии, указывающая на присутствие этого мотива: «Я, господин, рождена была в Египте, и когда были еще живы мои родители и было мне 12 лет, то *пренебрегла я их любовью* и ушла от них в Александрию» [БЛДР, 1999, с. 199]. То есть присутствует явный мотив блудного сына — здесь дочери, покинувшей любящих — благочестивых — родителей. И отсылает нас этот сюжет известной притчи опять к мотиву покаяния, и не только, но и к мотиву *родительской любви*, значит, молитвы за свое чадо и ожидания возвращения. Тогда «цепочка» Божественного Промысла о спасении выстраивается полностью, т. к. молитва родительская есть также основание случившегося с Марией чуда Откровения, и житийный сюжет во всех своих составляющих является провиденциальным.

2.4. «Божьи люди». Образ смирения в житиях юродивых

2.4.1. Житие Симеона Эмесского

Юродство — самый таинственный, парадоксальный тип святости, вызывающий у исследователей неоднозначное и толкование, и оценку. Проблема *понимания* смысла житий этого типа достаточно остро обозначилась в последние годы, и эта острота связана с методологией анализа. Надо сказать, что изучению агиографии о юродивых посвящено в целом не так много работ. Из ранних назовем труды И. Ковалевского[74] [Ковалевский, 1902], Г.П. Федотова [Федотов, 1990]. Затем в 1960-е — книгу И. Кологривова [Кологривов, 1961], опиравшегося во многом на книгу Г.П. Федотова. В 1980-е годы появляется известная работа А.М. Панченко [Панченко, 1984]. Из современных исследователей назовем С.А. Иванова [Иванов, 2005] и А.Л. Юрганова [Юрганов, 2003], находящихся на разных методологических позициях и ценностных полюсах в отношении к феномену христианского юродства, соответственно, приходящих к диаметрально противоположным выводам в оценке образов исследуемых житий юродивых. Нам ближе позиция А. Л. Юрганова, предлагающего метод «беспредпосылочной герменевтики» исследования текста[75], что, по нашему убеждению, и дает возможность максимально объективного толкования образа святого юродивого в родном ему контексте Церковного Предания.

История юродства как аскетического подвига начинается в V веке среди египетских монахов. И нужно заметить, что изначально оно связано со стремлением подвижника к смирению[76]. Фактически это, можно сказать, и есть *борьба* человека *за смирение*, рождающая особый тип поведения. Так, в Лавсаике Палладий повествует о мнимом

---

[74] Труд И. Ковалевского выражает церковную точку зрения на юродство и выстраивается в соответствии с святоотеческим учением о спасении: «Юродство о Христе — один из труднейших и великих подвигов христианского благочестия, какие из любви к Богу и ближним принимали на себя особенные ревнители благочестия» [Ковалевский, 1902, с. 2].

[75] «Идея беспредпосылочной герменевтики заключает в себе стремление историка максимально «освободиться» от себя самого, чтобы таким образом изучаемая культура открылась его взору в наибольшей степени как сфера действия иных, порой даже чуждых ему, смыслов» [Юрганов, 2003, с. 213].

[76] Нужно отметить, что именно эту черту — смирение — видит главной в подвиге юродства А.Л. Юрганов: «юродивый, воин Христов, пошедший на брань с дьяволом, имеет силу от Духа Святого, поскольку сам является его вместилищем. Совершенное смирение — источник божественной силы» [Юрганов, 2003, с. 243].

безумии и притворной одержимости бесами одной монахини, вызывающей тем самым презрение к себе и поношение со стороны окружающих [Византийские легенды, 1972, с. 15—16]. Есть и другие примеры подобного поведения монахов в византийских житиях. Смысл такого юродства заключается в борьбе с собственным тщеславием, в сокрытии под видом безумия своих духовных даров. Г. П. Федотов, выделяя основные черты этого «парадоксального подвига», первым из них и называет «*аскетическое попрание тщеславия*, всегда опасного для монашеской аскезы. В этом смысле юродство есть притворное безумие или безнравственность с целью поношения от людей» [Федотов, 1990, с. 200]. Начавшись с этой мотивации, юродство как особый тип подвига обретает дальше и иные цели и черты, которые выделил Г. П. Федотов: «Выявление *противоречия* между глубокой *христианской правдой* и поверхностным *здравым смыслом и моральным законом* с целью посмеяния миру (1 Кор., I—IV)… Служение миру в своеобразной проповеди, которая совершается не словом и не делом, а *силой Духа*, духовной властью личности, нередко *облеченной пророчеством*» [Федотов, 1990, с. 201]. Юродивый отказывается от *своего человеческого* разума в соответствии с первой заповедью блаженства — «Блаженны нищие духом», доводимой им до своего предела, что и открывает в нем дар пророчества, свидетельствующий о глубочайшем смирении святого[77]. Как пишет Г. П. Федотов, «Прозрение духовных очей, высший разум и смысл являются наградой за попрание человеческого разума подобно тому, как дар исцелений почти всегда связан с аскезой тела, с властью над материей собственной плоти» [Федотов, 1990, с. 201].

И. Кологривов глубоко раскрыл смысл подвига юродивых Христа ради. Осмысливая духовную природу этого подвига, его истоки, самую сущность юродства, он связал ее с любовью к Кресту, к страданиям Самого Христа: «“Юродство Христа ради” и есть ничто иное, как одна из форм, одно из проявлений этой любви ко кресту… <…> сущность этого “подвига” в добровольном принятии на себя унижений и оскорблений *для достижения высшей степени смирения, кротости* и *благости сердечной* и, тем самым, *для развития любви*, даже по отношению к врагам и преследователям. <…> Это — полный отказ от собственного человеческого достоинства и даже от всякой ду-

[77] Мы говорим здесь только о житийных формах юродства, о юродстве как особом типе подвига и святости, не касаясь проблемы «лжеюродства», шутовства или сумасшествия как состояния болезни. И, помня о законах агиографии, говорим о духовном смысле юродства, но не о его психологии.

ховной ценности своего собственного существа, — *смирение, доведенное до героической степени* и порою даже больше того, впадающее по внешней видимости в крайность. Но в сердце юродивого жива память о Кресте и Распятом, о пощечинах, плевках, бичевании, и она-то и побуждает его в любой момент переносить Христа ради поношение и угнетение» [Кологривов, 1961, с. 239—240].

Здесь и нужно искать принцип, по которому, во-первых, выстраивается сама жизнь юродивого и, во-вторых, пишется житие. Ведь в житии любого святого действует в качестве главного — принцип *уподобления*. Только в каждом типе подвига есть некий свой выбор, некий акцент на одной из сторон Личности и Образа Христа. И, безусловно, образ святого юродивого рождает и совершенно иной принцип, или *образ поведения*, нежели любой другой тип святости. Формы его поведения очень часто таковы, что их трудно назвать проявлением смирения, если не помнить о мотивации этого поведения и не видеть результатов его.

Каковы же особенности образа юродивого и что представляет собой его смирение? В чем парадокс образа юродивого как типа смиренного человека? Всегда ли внешние формы поведения в агиографии выражают внутреннюю идею образа? Агрессия ли определяет поведение юродивого, или смирение, и какого оно типа?

В данной главе мы рассмотрим сюжеты и проявленную в них святость образов двух «классических» святых юродивых — Симеона Эмесского и Андрея Юродивого и герменевтически «прочитаем» третье — Житие Алексея человека Божия — с целью увидеть особенности этого типа смиренного героя. Сразу отметим, что Житие Алексея человека Божия не совсем вписывается в классификацию юродивых, но не вписывается и в монашеский тип жития. В то время как его отнесение даже на уровне названия к «людям Божьим» (а именно «божиими людьми»[78] часто называли юродивых, значительно чаще, чем другого типа святых) позволяет увидеть типологическое сходство его образа с юродивыми. Впрочем, исследователи уже отмечали в поведении этого святого черты юродства [см.: Аверинцев, 1977, с. 86—87; Иванов, 2005, с. 83—86, Беневич, 1999, с. 95—159, и др]. Все это делает возможным объединить в одном пространстве подвига юродства образы Симеона и Андрея юродивых и Алексея человека Божия.

[78] Об этом именовании еще в Византии таковых «безумцев» «божиими людьми» пишет В.М. Живов: «В византийских источниках … содержатся многочисленные рассказы о «божиих людях», принимавших облик безумцев, ходивших нагими, носивших вериги и пользовавшихся исключительным почитанием византийцев» [Живов, 1994, с. 109].

Конечно, выявление всех типологических черт образа юродивого требует специального исследования на материале всего комплекса житийных текстов. Наша задача более узкая — выявить доминанту, определяющую основу поведения святого юродивого, особенности этого смиренного типа в ставших классическими житиях.

Обратимся к Житию «классического» святого юродивого — Симеона Эмесского («Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского» [Византийские легенды, с. 53—83]), написанное в середине VII в. кипрским епископом Леонтием Неаполитанским [Живов, 1994, с. 107].

Житие включает две части, хоть и неравноценные по объему. Вначале дана история аскетического пути, как в монашеском житии, в соответствии с принципом пространственно-временной последовательности и с акцентом на проблеме выбора пути святыми и Промысла о них Бога. А затем начинается совсем другая история — юродства св. Симеона, которая потребовала иного принципа повествования и сюжетно-композиционных средств. Вся вторая — и основная — часть Жития представляет собой описание самых разных поступков юродивого с целью обнаружить смысл его юродства, раскрыть суть его подвига.

Заметим, что в этом Житии не один, а двое святых, и первая часть Жития, по сути, посвящена им обоим: желанию их стать монахами, поиску ими воли Бога и действию Промысла Божия. Здесь сюжетное движение определяется этим поиском, причем всех участников событий этой первой части Жития: Иоанна, Симеона и настоятеля монастыря, игумена Никона, который их постриг в монашеский чин и дал свое наставление к подвигу пустынножительства. Подвизались Симеон и Иоанн в пустынножительстве 29 лет, вплоть до призвания Симеона на новое поприще. И Симеон до своего вступления на путь подвига юродства уже стал опытным аскетом, *его телесность уже обрела бесстрастие*. Как пишет Леонтий, к этому времени святые Иоанн и Симеон «достигли великого совершенства, особенно Симеон из-за присущей ему простоты и чистоты (ведь по пребывающей в нем благодати Святого Духа он не чувствовал страданий, холода, голода, зноя и как бы *преступил пределы природы человеческой*)» [Византийские легенды, с. 66]. И вот после 29 лет подвижнической жизни в пустыне Симеон уже «*не видел пользы»* оставаться здесь. Почему? Ведь, достигнув бесстрастия, можно совершать подвиг молитвы за весь мир, и таковых примеров было достаточно среди монашествующих IV—VIII вв., о чем говорят древние жития и патерики. Нам видится, что агиограф здесь смотрит на события, изображаемые им, со сто-

роны идеи Божественного Домостроительства, а не со стороны частной судьбы человека, хоть и святого. Но, с другой стороны, он пишет о конкретном святом, о его пути к святости. Обратим внимание, что практически в каждом ранневизантийском монашеском житии легко просматриваются этапы пути святого, в которых есть период уединенности монаха, сменяющегося выходом в мир для служения ему. Но впервые житие повествует о таком опыте — выхода монаха из пустыни в мир города, который полон греха и являет собой мир суетный, погибающий, — для спасения этого мира подвигом юродства. В словах Симеона открывается причина выхода из пустыни в мир: «"*что за польза* нам долее оставаться в этой пустыне? Послушай меня: встань и уйдем, чтобы спасти также и других. Ибо *здесь мы никому, кроме себя, не приносим блага* и ни от кого не получаем мзды". И стал говорить ему такими словами Священного писания: "Никто не ищи своего, но каждый пользы другого", и "*Для всех Я сделался всем*, чтобы спасти по крайней мере некоторых"…» [Византийские легенды, с. 66].

Диалог Иоаннна с Симеоном важен, т. к. содержит указание на особенности подвига. Резонно звучат опасения Иоанна, отговаривающего Симеона от этого выхода в мир, от которого они ушли давно и в котором так много искушений для монаха. Но он увидел, что здесь проявляется не собственная воля Симеона, а *воля Бога*, которая может не быть сразу ясной и понятной человеку. Более того, он понимает, что выбор Симеона означает углубление и утяжеление подвига. Это новый и более высокий подвиг, к которому Иоанн еще не готов: «Не оставляй меня, смиренного. Ибо я *не достиг еще такого совершенства, чтобы мог смеяться над миром*» [Византийские легенды, с. 66]. Смирившись с расставанием, отпуская Симеона в мир, он произносит очень важные слова, которые приоткрывают особенности аскезы юродивого: «Прошу тебя, когда смеется лицо твое, да не веселится вместе и ум твой, когда осязают руки твои, да не осязает с ними вместе и душа, когда рот вкушает, да не наслаждается сердце, когда поднимаются ноги, да не нарушается в неподобной пляске покой внутри тебя, коротко сказать — *что творит тело твое, да не творит душа*. Но если, брат мой, Господь подлинно даровал тебе силу, чтобы при всяком телесном движении, будь то слова или поступки, ум твой и сердце твое пребывали бесстрастными и спокойными, не оскверняясь от этого и не получая ущерба, то я истинно радуюсь твоему спасению…» [Византийские легенды, с. 76]. Таким образом, Иоанн предупреждает Симеона, чтобы он хранил *сердце* от того, что будет делать *тело* перед людьми, и чтобы в этих делах не принимала

участия *воля*, и чтобы *ум* — при всем, что совершает тело, оставался безмятежным. Иначе говоря, нужно полностью отказаться от своего тела, отдать его на поругание, использовать как инструмент для совершения самых внешне абсурдных поступков. Но и тело при этом будет сохранено от греха, поскольку не будет к нему прилагаться никакой страстности, если сердце и ум будут сохранять бесстрастие. И целостность личности святого остается ненарушимой.

В ответе Симеона на это предостережение звучит еще раз подтверждение о его желании уйти в мир как о исполнении воли Божией, которая отвечает *новому* зову сердца Симеона. К чему этот зов, и каков он — говорит дальнейший сюжет, который выстраивается как череда различных поступков юродивого. Причем можно даже менять их местами без ущерба для содержания, т. к. и мотивация и цель их одна: все поступки святого объединены стремлением помочь людям, спасти хоть некоторых, и иначе, как юродским поведением, внешне непотребным, безумным, этого, оказывается, невозможно достичь.

С. А. Иванов как о главной типологической черте юродивых пишет об их «агрессии против мира» [Иванов, 2005, с. 99]. Но он не уточняет, против какого *мира*? По всей видимости, сам исследователь исходит из уверенности о единственности мира видимого, и слово «мир» для него только и означает эту единственность. Но и агиограф, и изображаемый им христианский юродивый мыслят в других пространственно-временных категориях. И восстает («глумится») юродивый не против мира Христова, а против *мира, над которым господствует дьявол,* — и господствует не по праву, т. к. не он творил мир. Составитель Жития, епископ Леонтий, исходил из христианской картины мира и историю человечества видел с точки зрения библейской истории, в соответствии с которой мир человеческий и отделился от мира Божьего в «этот», стал «земным», грешным, тленным, подверженным смерти после грехопадения. Но вместе с тем *этот* мир должен преобразиться, стать Христовым, т. к. сотворенный Богом человек призван к святости, в чем со-работниками Богу и становятся святые блаженные, так они и осознают свое призвание.

Житие утверждает, что подвиг юродства есть один из способов спасения мира. Доказывают это не сами по себе поступки юродивого, которые без их духовного смысла были бы действительно агрессией[79], а результаты, плоды этих поступков, которые открывают их ду-

[79] Так, С.А. Иванов называет действия св. Симеона «непотребствами», просто перечисляет их, не приводя ни причин, ни последствий этих поступков. Даже тех, которые ясно прописаны в тексте [см: Иванов, 1994, с. 65].

ховные, невидимые причины. Например, кувшины с вином Симеон разбил [Византийские легенды, с. 69], так как змея впустила в них яд, — таким образом он спасал от смерти людей. Или стегал колонны ремнем, предсказывая землетрясение [Византийские легенды, с. 71], или швырял в людей камни, чтобы отвести их от нападения беса [Византийские легенды, с. 75], которого он видел, в отличие от других, тем самым спасая людей от беды. Или имитировал «насилие» жены корчевника [Византийские легенды, с. 69] только для того, чтобы корчевник, увидевший прозорливость Симеона (в случае с разбитыми кувшинами), перестал его почитать как святого. Или платил блудницам и часто пребывал среди них лишь для того, чтобы отвести их от греха, заплатив им не за блуд, а за воздержание! [Византийские легенды, с. 74]. А уж косоглазие девушек так прямо направлено к спасению их души, ведь они иначе «всех сириянок превзошли бы разнузданностью» [Византийские легенды, с. 76], не останься они косоглазыми, и т.д. Нет ни одного поступка, где не было бы *любви* юродивого к человеку. И конечно, не личные амбиции и не самоутверждение в своей гордыни, как убежденно считает С. Иванов [Иванов, 2005, с. 181], определяют поведение юродивого. Призванность (от слова «зов»), заданность Творцом такого типа служения — юродства — и есть мотивация выбора святым пути аскезы (а то, что юродство — аскетический путь, не вызывает сомнений) и служения Богу и людям. Житие этого первого «вполне» юродивого указывает на главное: духовное со-творчество человека с Богом в преображении мира.

И все же, каков главный принцип поведения юродивого? Как нам видится, основа юродского (Христа ради!) типа поведения дана в приведенной выше евангельской цитате, прозвучавшей в словах Симеона, объяснявшего свой выбор: «“*Для всех Я сделался всем*, чтобы спасти по крайней мере некоторых”…» (1 Кор. 9:22). [Византийские легенды, с. 66]. Только и эти слова апостола Павла, которыми вдохновлялись апостолы, идя на проповедь в мир, юродивый доводит до такого предела, что их смысл оказывается сокрытым за его «взрывающей» мир формой поведения. И все же именно этот, если можно выразиться, метод сообщения юродивого с миром является определяющим — всем стать для всех, чтобы спасти некоторых.

Итак, подвиг юродства, явленный в этом первом Житии юродивого, заключается в *высшей степени смирения и совершенной — Христовой — любви* к человеку. Полнота смирения юродивого проявляется в полном *отказе от себя*: и от разума, и от тела, и от *своей* воли, что и дает возможность действию в нем благодати. Но смирение юродивого — «Божьего человека» — сокровенно, оно невидимо ми-

ру, поскольку все внешние их поступки говорят, казалось бы, об обратном: поступки юродивого внешне совершенно противоречат идее смирения. Как отметил первым Г. П. Федотов, подвиг юродивого парадоксален. Тип его поведения и проявляется в парадоксальной форме предельного *самоотречения и дерзновенности*, основанной на *вере*, что позволяет отнести тип смирения юродивого не к «агрессивному», а к *дерзновенному*.

2.4.2. Житие Андрея Юродивого

Житие Андрея Юродивого, называемого еще Цареградским, также относится к одному из наиболее распространенных в Древней Руси. Как пишет А. Л. Юрганов, «общее и бесспорное мнение историков заключается в том, что своеобразным эталоном для юродских житий стало Житие Андрея Цареградского. В нем воплотились общезначимые смыслы — актуальные для культуры Древней Руси» [Юрганов, 2003, с. 220]. Причину, конечно, можно искать и в занимательности, сходстве с романическим повествованием [БЛДР, 1999, т. 2, с. 542] и т. д. Но, думается, не только и не столько внешняя занимательность привлекала читателей и слушателей этого Жития (все внешнее держится недолго в памяти), а особенный характер подвига, сокровенный смысл поступков святого юродивого, за которыми скрывалась, вернее, в которых приоткрывалась тайна связи человека с Богом и тайна истинной человеческой свободы. Юродивый совершает подвиг смирения в самой крайней его форме: он отказывается от *своего* ума, как и *своей* воли, чтобы явить в себе волю Божию и часто в странном, внешне абсурдном выражении возвещать человечеству истину о нем. Это предел самоотречения, отказ не только от ума, но и от тела, всего телесного в себе, вообще — от *всего себя*. С образом святого всегда связана прозорливость и притчевость, символичность, иносказательность не только речи, но и самого поведения.

Как пишет в комментариях к изданию этого Жития А. М. Молдован, юродивый являет себя «наиболее ревностной и самоотверженной преданностью высшей небесной правде, преподанной Иисусом Христом. «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, — разъяснял апостол Павел, — тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3:18—19). Юродивые по-своему воспроизводили земной подвиг Христа. Живя среди людей, в отличие от монахов-пустынников и отшельников, они подвергали себя наиболее трудным и жестоким соблазнам и испытаниям, ежедневно и ежечасно обличая безумие мира сего и

самим своим видом и парадоксальными речами и деяниями напоминая о присутствии высшего Судии» [БЛДР, 1999, т. 2, с. 541]. А. Л. Юрганов также отмечает, что «образцами для смирения (им. в виду — для древнерусской агиографии) были не только Симеон Эмесский и Андрей Цареградский. *Человеческая жизнь Христа, особенно в последние минуты его земной жизни, прообразуют юродство во Христе*» [Юрганов, 2003, с. 240].

Итак, Житие Андрея Юродивого также является образцовым. Каков характер смирения этого юродивого? Что является в его поведении доминантой? А. Л. Юрганов, размышляя о том, какому миру «ругается» (или над каким миром смеется) святой, пишет: «Образцовое житие Андрея Юродивого помогает понять, на кого именно был направлен разоблачительный смех святого… Святой насмехается над дьяволом фактом своего самовластного смирения перед Богом» [Юрганов, 2003, с. 227], тем самым определяя доминантой стремление юродивого «посмеяться», т. е. победить дьявола в борьбе за душу человека.

Житие Андрея Юродивого при всей сюжетной занимательности выстраивается вполне канонично, и потому несложно увидеть логику достижения им святости и особенности типа поведения.

Начало содержит историю его детства, в котором есть скрытый устойчивый агиографический мотив (топос) «благочестивых родителей». Здесь же это благочестивый человек: «Бе некто мужь в Костянтини граде именемь Феогность, иже бе протоспафаревымъ саномь почтенъ от благовернаго цьсаря, егоже по семь воеводу створи на въсточныхъ странахъ» [БЛДР, 1999. т. 2, с. 330]. («Жил в Константинополе некий муж по имени Феогност, которому благоверный император пожаловал титул протоспафария и назначил его предводителем восточных областей» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 331]. Феогност выкупил св. Андрея как раба, дал ему образование как свободному, научил его Святому Писанию, Псалтири, благочестию: «Феогность и даяше ему от портъ своихъ, в нихже самъ хожаше, видя его всимь сердцемь прилежаста на имение его, яко видяще его молъвляху, яко: “Рабъ в лепшихъ портехъ господина своего ходить”» [БЛДР, 1999, т. 2, с. 330]. («Феогност оказывал ему большую честь и одаривал своими одеждами, ибо видел, как усердно тот заботится о его имении, так что видевшие его говаривали: “Раб одет лучше своего господина”») [БЛДР, 1999, т. 2, с. 331].

Подобно житиям о преподобных, в этом Житии говорится о раннем благочестии святого: святой Андрей в юности своей «часто же хожаше по церквамъ и любляше прочитати богодуховнъныя кни-

гы, боле же святыхъ мучения и жизни святыхъ отець, яко горети серцю его на техъ упованье, на подобие ихъ въставлятися. Особе бо вложи собе начало добраго житья. Тацемь образомъ Богу нача работати» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 332] — («часто ходил по церквам и любил читать священные книги, особенно мучения святых и жития святых отцов, и сердце его горело желанием уподобиться им. И в душе он решил начать праведную жизнь. Таким образом стал служить Богу» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 333]. Итак, есть главное условие пути к святости — направленность свободной своей воли к воле Божией. С этого внутреннего решения и начинается собственно духовный путь, путь подвижника, который связан с искушениями и испытаниями, нападениями бесов. Но не совсем удачен был первый его опыт подвижничества. Как описывает Житие, он ночью встал на молитву и тут же «неприязнивыи демонъ… пришедъ, нача бити въ двери храмины тоя, в неиже уныи прибываше» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 332] — («злобный Дьявол, придя, начал громко стучать в двери дома, где находился юноша») [БЛДР, 1999, т. 3, с. 333]. И первая встреча окончилась поражением юноши: «Оужасъ же ся от страха, остася молитвы и скоро на одре възлегъ, покрыся козичиною своею» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 332]. («Сильно испугавшись, юноша прервал молитву и поспешно лег в постель и укрылся своей козичиной») [БЛДР, 1999, т. 3, с. 333], что важно отметить для понимания сути подвига юродства. Благодаря этому сюжету становится ясным, что не собственными подвигами, не собственной волей человек принимает подвиг юродства, а лишь при его желании сила Божия начинает действовать в нем, но лишь после его смирения, отказа от себя, превращения себя в «сосуд», который только тогда и наполняется благодатью. В меру смирения наполняет человека благодать. И эта мера в подвиге юродства такова, что подвиги юродивый совершает не своей, но божественной силой. Почему и назвал народ юродивых «Божьими людьми» — за их полную отдачу себя Богу, почему и обладали они прозорливостью и дерзновенной молитвой.

Этой задаче изменения человека, внутренней его подготовки к такому служению, подчинена целая череда снов, видений, составляющая значительный объем в Житии, во время которых и происходит окончательный выбор св. Андрея (сон о Царе, предложившем Андрею вкусить горькое и сладкое и выбрать свой путь). И лишь после совершившегося в душе Андрея выбора он избирает подвиг «безумного Христа ради».

Самоотречение святого юродивого, как правило, начинается резко, сразу, и в какой-либо форме явного безумия. Св. Андрей начина-

ет с отказа от *одежды* (признак нормальности и благополучия; вспомним, как одевал его Феогност), которую он разрезал на куски, и от связной *речи* (также один из главных признаков «нормальности» человека), перейдя на бормотание безумца. Это еще был способ получить свободу от рабства, т. к. все же он *принадлежал* своему хозяину. Действительно, Феогност не распознает в нем юродивого и как сумасшедшего просто отпускает, предварительно попытавшись его лечить.

И далее идет целая череда рассказов о его поведении, в котором не дано людям сразу распознать истинный смысл. Агиограф же открывает нам этот смысл, вспоминая Симеона Юродивого: «Ристати же оттоле нача и играти по улицамъ по образу древле бывшю похабу Смеона оного дивнаго <…> и прехожаше день весь ни едъ, ни поседевъ нигдеже. Вечеру же наставшю, егда ему беаше любо, не спавше, нъ хожаше по улицамъ градьнымъ, молитвы деяна сердце, всю нощь бдя пребываше, а заутра почиваше; егда же ли ся ему не хотяше ходити в нощи, да съглядаше по улицамъ места, где же пси лежать, да тамо шедъ, единого от нихъ прогнавъ, лежаше, яко на одре почивая, нагъ, лишенъ, неимовитъ, ни рогозины имея, ни сукна, ни власянице или платъ поне малъ отруянъ. Се едино суконце, еже преже реченое, в немже хожаше, то имяше за все.

Заутра же пакы въстая, на сердце своемъ к себе тако глаголаше: “Се, лишена боголиши Андрею, всю нощь пьсъ съ псы наспалъся еси по простору. Да идемъ пакы делатъ, яко приближается смерть. И никтоже бо тебе да не прельстить, яко въ тъ час можеть ти помощи кто любо. Всякъ бо человекъ трудъ плода своего снесть въ время исхода жизни сея”» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 344]. («С того времени он начал бегать и резвиться на улицах, следуя примеру своего предшественника Симеона Юродивого <…> и бродил целый день без еды и без отдыха. Когда же наступал вечер, он либо не спал, если ему было не угодно спать, а ходил по городским улицам и в душе молился и так всю ночь бодрствовал, либо, когда ему не было угодно ходить в ночи, искал на улице место, где лежат собаки, и, прогнав пса, ложился на его место и почивал, словно на постели, — наг, убог, нищ, не имея ни рогожи, ни платья, ни власяницы или хотя бы куска материи <…> Вставая утром, он говорил себе: “Ну вот, презренный юродивый Андрей, наспался пес с псами всю ночь на приволье. Пойдем дальше работать, ибо приближается смерть. И пусть никто не соблазнит тебя, ибо в час смерти никто тебе не поможет. Ибо каждый человек плод своего труда принимает в час исхода этой жизни”») [БЛДР, 1999, т. 3, с. 345].

Мы видим идею Страшного Суда, и цель спасения души, главную в житиях, мы читаем о его внутреннем покаянии, о своего рода формах подвижничества, соотносимых с теми подвигами телесными и духовными, которыми была полна ко времени написания этого жития византийская агиография. Св. Андрей также не спит, не ест, отказывается от одежды, терпит телесные скорби. Но его подвиг юродства превышает даже самую строгую аскезу отшельника-монаха, т. к. сопряжен еще с предельным унижением, которое он принимает от людей. Чего стоит только картина издевательства над св. Андреем блудниц и другие подобные сюжеты избиений и оплеваний. Конечно, не только внешне безумные поступки, смысл которых не всегда ясен окружающим, определяют его поведение, но *главной становится непрестанная молитва*, тайная, сокрытая от людей.

И, наконец, наступает тот этап духовного пути, когда св. Андрей начинает *помогать* людям, указывая в юродской форме на их грехи, тем самым подводя к покаянию. Но заметим, что в поступках св. Андрея все же больше обличения, причем часто сурового, с предупреждениями кары, которая и сбывается в итоге над могильным вором или над вельможей. Хотя те, кто был свидетелем этой кары, исправляли свою жизнь, и так реализовывался в Житии Андрея Юродивого мотив преображения грешников под влиянием обличений юродивого.

Молитва его становится дерзновенной. Например, он молится о спасении погребенного *тела* похороненного вельможи, страшного грешника, от бесовских мучений, хотя *душа* этого вельможи остается мучимой в аду: о ее же избавлении от мучений он Бога не просит в силу нераскаянности грешника. Интересно отметить своеобразную антропологию агиографа: здесь проявляется особое отношение к *телу*, которое оказывается *менее виновным*, чем душа, которая, обладая свободной волей (напомним, что воля — это сила души, но не плоти и не духа), использовала тело (здесь слово «тело» употребляется в значении «плоти») для своих похотей и тем его осквернившая. А раз тело сотворено Богом и не содержит в себе свободной воли, то и оскорбление творения Бога для святого непереносимо. Почему и молит он об освобождении тела от мучений[80].

Главный смысл юродского служения заключается в проявлении *безумия мира* через символически-безумное поведение святого. Поступки, речь Андрея, непотребства, совершаемые им на виду у людей,

[80] Конечно, это наше толкование только предположительно. Поведение юродивого часто таинственно, и символика его поступков не всегда поддается вполне определенному объяснению.

вызывали у них отвращение. И это отвращение можно было бы понять и принять, если бы не обнажилось тут же, что это его поведение указывает на гораздо худшее по своему смыслу и по формам поведение презиравших святого людей, в частности этого самого плюнувшего на св. Андрея вельможи.

Контрастом в Житии звучит завершающее его повествование о видении св. Андрею Богородицы, держащей омофор над людьми, случившееся во Влахернском храме. Сюжет, который стал неоценимо важным для русской истории: с ним связан праздник Покрова Божьей Матери, охраняющей своих людей от разных бедствий и нападений врагов. И здесь перед нами — не юродствующий человек, а преображенный небесной красотой и сердечной чистотой святой.

Несомненно, этот тип святости выражает *дерзновенный тип смирения* крайней формы *самоотречения*. Но сами события, поступки, проявления юродского поведения могут быть неограниченно разнообразными, что связано с личностными особенностями святого, исторической эпохой и ее реалиями.

2.4.3. Житие Алексея человека Божия

Житие Алексея человека Божия в своеобразном рейтинге В. О. Творогова [Творогов, 2008а, с. 117] стоит на первом месте среди переводных житий по распространенности и популярности. При этом нельзя говорить о достаточной степени его изученности. Литература, посвященная изучению этого Жития, немногочисленна и имеет в основном характер текстологический [см.: Дробленкова, 1996, с. 59; Бобров, 1987, с. 129—131; Муравьев, Турилов, 2000, т. 2]. Несколько особняком находится интересное и глубокое исследование М. Ф. Мурьянова «Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры» [Мурьянов, 1968, с. 109—126], посвященное вопросам новгородской иконографии и культа святого. Отчасти касается содержания образа Алексея человека Божия С. А. Иванов в своем исследовании «Византийское юродство»[81] [Иванов, 1994]. Основным же до сего дня остается исследование

[81] Нужно заметить, что С. А. Иванов, как он сам об этом пишет во введении, не решает «проблемы святости юродивого»: «Мы будем анализировать житийные и прочие тексты, не пытаясь выяснить, какая “реальность”, будь то мистическая или бытовая, за этими текстами скрывается» [Иванов, 1994, с. 5]. А это значит, что законы агиографии им не учитываются, мировоззрение агиографа тоже. Соответственно, выводы о содержании изучаемого образа делаются на внеположных тексту основаниях.

В. П. Адриановой-Перетц, изданное еще в 1917 г. Она провела текстологическое изучение Жития св. Алексея человека Божия, установила древнейший славяно-русский текст, «который сохранился в рукописи Златоструя XII в.» [Адрианова-Перетц, 1917, с. 86], восстановила его, рассмотрела комплекс мотивов в Житии. И теперь именно этот вариант текста помещен в БЛДР [БЛДР, 1999, т. 2, с. 244—252], который мы и анализируем в своей работе.

Вопросов содержания Жития, тех смыслов, идей, которые и являются основными в любом произведении, исследователи практически не касались. Остается неизученным тип подвига, характер и содержание святости св. преподобного Алексея человека Божия, т.е. сам образ святого. Между тем Житие Алексея человека Божия — одно из самых загадочных и трудных для анализа. И, прежде всего, в области смысла, в плане его *понимания*.

Что открывает это Житие о человеке в антропологическом и ценностном плане?

Обращает внимание на себя сразу название, вернее, именование святого Алексея *человеком Божьим*. По законам житийного произведения — и не только, но и любого жанра средневековой литературы — название всегда отражает суть Жития, главную его идею и содержание подвига святого, конечно, в самом общем плане.

Св. Алексей — преподобный, так он записан и в Церковном календаре. Преподобные — это общий тип святости, универсальный для большого количества святых, причем, прежде всего, монашеского подвига. Но монашеским в полном смысле слова это житие не назовешь — нет ни пострига, ни жизни собственно монашеской — отшельнической или общежитийной с соответствующими аскетическими «упражнениями».

Очень много заключается в словах «человек Божий», здесь и находится ключ к прочтению, к пониманию смысла его подвига, особенностей его пути, его положения в отношении к Богу и к своим ближним, и, что так же важно, к пониманию того, *что* русский народ в нем полюбил, выделил и сформулировал. Тогда станет ясно, почему на Руси так полюбился этот святой, что в нем оказалось близко русской ментальности и что он дал для формирования аксиологии образа идеального человека.

Проведем герменевтический анализ образа святого — в антропологическом и ценностном ключе, используя метод *последовательного прочтения*.

Самое начало Жития, в соответствии с законами жанра, знакомит читателя с родителями святого, которые, как правило, в византийских

житиях довольно часто и состоятельны, и знатны, и благочестивы[82]. В Житии Алексея человека Божия сделан особый акцент не только на благоверии, но и на богатстве его родителей. Причем тема благоверия на протяжении всего Жития будет соседствовать с темой богатства. И не случайно, так как она непосредственно связана с главной целью этого Жития — показать тип святости, особенности подвига святого, с задачей агиографа открыть христианину-читателю лик святого, изобразив в нем вечное и в то же время личностно неповторимое.

Читаем самое начало: «Бе некто человекъ благоверенъ в Риме граде именем Евфимианъ, славенъ бывъ у Ануриа и Аркадия, у царю римскую. Богатъ сый зело, имеаше же рабъ-домочадець 300 в свилнах ризах и в златых поясех (здесь и далее курсив в цитатах мой. — *Л.Д.*), не имеаше же чада, зане подружие его неплодно бе» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 244][83].

В первом же предложении Жития внимание сразу обращено на материальную, внешнюю, *вещную* сторону жизни: слово «благоверный» соседствует со словами «богатый зело», указывается количество рабов-домочадцев (300 человек), которые одеваются тоже богато — в «свилные (шелковые) ризы», «златые пояса», что можно расценивать как знак особой состоятельности их владельца, но и не только, — еще это и знак его благочестия, так хорошо содержащего своих рабов. Заметим, что и о бесплодии этих благочестивых людей говорится также лишь в связи с отсутствием наследника всего этого богатства: Евфимиан «Богатъ сый зело, имеаше же рабъ-домочадець 300 в свилнах ризах и в златых поясех, не имеаше же чада» [244].

Обратим внимание на символику одежды: *шелковые* ризы, *золотые* пояса, — которая еще не раз повторится в тексте Жития. Пока это знаки богатства земного.

В следующем абзаце раскрывается, в чем же проявляется благоверие Евфимиана: оно тоже имеет вполне материальное выражение. В вещно-предметной форме описываются три трапезы, которые подаются «до 9-го часа»: сирым и вдовицам, нищим и недужным, странным и мимоходящим; причем сам он вкушал с последними

---

[82] Как пример можно привести жития-мартирии святых: Евстафия Плакиды, Дмитрия Солунского, Георгия Победоносца, Екатерины и мн. др. Нужно заметить, что, как правило, их родовитость и состоятельность фиксируется лишь как исторический факт, не играющий особой роли в отношении к содержанию подвига святого, в отличие от Жития Алексея человека Божия, а также отчасти и Жития Евстафия Плакиды, в котором отношение к богатству связано с характером его духовного пути и подвига.

[83] Далее цитаты из текста Жития Алексея человека Божия приводятся по этому изданию с указанием страниц в скобках.

«черноризсце и мимоходыи нищимь» [244], т.е. со странниками. Но здесь обращает на себя внимание символика чисел, т. к. описывается утреннее время, и обозначение трех трапез соответствует в суточном круге богослужения «утренним часам», которые в это время читаются и в храме перед Божественной литургией — час 3-й, 6-й и 9-й. Вполне можно предположить неслучайность этого совпадения, обусловленного особым символизмом житийного текста. Житие включается тем самым в сакральное пространство литургии, и все в нем обретает символический смысл.

Как мы видим, родителям посвящается довольно большое пространство текста, как будто составителю Жития очень важно подчеркнуть, насколько благоверными они были: «Идя в полату, милостыню пред собою слаше, глаголя, яко несмь достоинъ по земли Божии ходити. Жена же его именем Агласиа, жена же верна и боящися Бога, заповеди творяше, молящися Богу и глаголющи: "Помени мя, Господи, недостойную рабу твою, и дай же ми плод чреву, да будеть ми вожь старосте и на утеху душа моея!"» [244].

В материнской молитве останавливает внимание ее мотивация. Для чего просит у Бога себе она чадо? Чтобы был «поводырем в старости и утешением души» [245] ее. И это желание вполне *естественное* (но, заметим, не имеющее отношения к *сверхъестественному*, о котором и повествует Житие). Описание милосердия родителей и всяческих их добродетелей будто убеждает в правоте этой мотивации, но в то же время помещает их в отношении к Богу как просящих все же *наследника* только для *земного богатства* и *поводыря и утешения* в их *земной жизни*. Это, с точки зрения агиографа, не противоречит заповедям, но оставляет человека в пространстве мира земного, в котором в большей мере располагается и его сердце. Напомним, что, в соответствии с православной антропологией, сердце есть средоточие духовной личности, здесь находятся ее «духовные очи». По словам И. Ильина, «священное открывается только духовному оку и притом именно оку сердца» [Ильин, 1993, т. 1, с. 61].

На наш взгляд, в описании отношений родителей святого к Богу неявно просматривается евангельская притча о богатом юноше, который жил благочестиво, но это и был его предел — соблюдая перечисленные Христом заповеди, благочестиво распоряжаться своим богатством: «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение. Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому

войти в Царство Небесное; и еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19:21—24).

Этот евангельский сюжет о богатом юноше имплицитно присутствует в дальнейшем развитии сюжетной линии родителей св. Алексея и явно — в сюжетной линии самого св. Алексея, который и сделал то, о чем сказал Христос богатому юноше.

Итак, родители живут благоверно, праведно и молятся Богу. И выглядит вполне закономерным последовавшее за молитвой чаемое матерью чудо, совершаемое Богом: «Помяну ю´ Богъ по добродеанию еа, и зачят и роди сынъ. И възвеселися жена и мужь еа о Бозе» [244]. Т.е. Бог отвечает на их мольбу, являет Свою милость и, казалось бы, вполне ясную для родителей святого Свою волю: они получают сына вроде бы за свое благочестие и молитву и в подтверждение правоты своей мотивации. Отрок и растет благочестивым: он познал грамоту, церковные правила и был очень умным, вернее премудрым («бысть отроча премудро зело» [244]), как говорит Житие. Казалось бы, все идет правильно и благополучно в их жизни. И если бы это было так, то это был бы другой, «благополучный», и даже в нравственном отношении вполне назидательный, сюжет, не выходящий за рамки «земного» пространства, который имел бы следующую фразу финальной: «И обручиша ему невесту царьскаго роду и сътвориша ему бракъ, увязьше чертогъ, венчаше а святыми священникы въ церкви Святаго Внифантиа. И введше я в чертогъ, веселишася до нощи весь день тыи» [244]. Ведь в соответствии с ожиданиями родителей, да и с «человеческой» логикой, все и шло к столь же благополучной, как у родителей, благочестивой жизни сына — наследника всего имения: женитьба, да еще на дочери царского рода, являлась логичным продолжением благодеяний Бога, откликнувшегося на просьбы родителей в награду за их благочестие. И так по-человечески понятна радость веселившихся на свадьбе «до нощи весь день тыи»! Звучит здесь та же радость, какая сопровождает и евангельское описание брака в Кане Галилейской, где все веселятся и где Господь совершает свое первое чудо, претворяя воду в вино, которого не хватило для веселья. Т.е. брак освящен, ничего предосудительного не происходит. Но заметим, что и в евангельском сюжете, прежде чем претворить воду в вино, тем самым благословляя брак, Христос произносит неожиданные и полные тайны даже для его Матери слова: «Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой» (Ин. 2:4). В толкованиях святых отцов эти слова указывают, что здесь-то впервые Господь

говорит о тайне Божественного промысла, он переводит всю ситуацию в план сакральный, этот сюжет имеет прообразовательный смысл и говорит о будущей искупительной жертве[84].

Это всеобщее благополучие, основанное на правильно благочестивой жизни, достигает в описании брака своей высшей точки, выглядящей вполне закономерно. Тем более неожиданно и сильно звучит следующий сюжетный поворот, в котором уже появляется в первый раз сам святой как главное действующее лицо, сразу являя *сильную волю* и *свой выбор*, который сложился в нем скрыто для всех — и для родителей, и для невесты, и для читателя. Это первая загадка, которую задает нам Житие: когда, как и под воздействием чего совершился этот выбор? На этот вопрос ответа нет. Заметим, что в отличие от многих других житий, помимо того, что св. Алексий был вымолен и что он был образован и познал церковные правила, более ничего не предвещало грядущего поворота событий. Нет никаких намеков на его желание оставить мир, уйти из дому, посвятить себя аскетическому подвигу — его поступок совершенно неожидан. Хотя в большинстве монашеских житий стремление к уединению отмечается уже в детстве.

Как же описан этот определяющий путь святого момент? Какова символика вещно-предметного «этого» мира в эпизоде ухода Алексея из дому? «Влез же в чертогъ, седе на престоле злате, и взем перьстень злат, и лез обитъ коприною, и дасть обручнице своей, и рече: “Възми и съхрани, и буди Богъ межи тобою и мною, дондеже Господь изволит”. И иные тайныи извеща к ней» [244]. Это описание продолжает начатую в самом начале повествования тему царственности: «престолъ златъ» (переведено как «золотой свадебный трон»), затем «золотое кольцо», которое он завернул «в персидский шелк»… Как существенно для агиографа здесь все: эти вещественные признаки богатства земного и одновременно царственности, которые должны преобразиться — и преображаются — по ходу сюжетного движения, обретая в эонотопосе Жития свое символическое звучание и прообразовательное значение.

И именно здесь мы слышим в первый раз слово героя Жития — святого Алексея. Он поступает уже как ведающий волю Бога и исполняющий ее, потому и слово его произносится в весьма импера-

---

[84] Епископ Кассиан Безобразов пишет: «…В контексте Ин. (им. в виду Евангелие от Иоанна. — Л.Д.) чудо в Кане Галилейской… говорит о Христе как Агнце Божием. Христос идет на страсти (т.е. страдания. — Л.Д.). В страстях и через страсти — автор, может быть, думает о Воскресении — является Его слава, слава Его Царства» [см.: Кассиан (Безобразов), 2001, с. 59—62].

тивной форме, именно с такой «властию»[85], которая дана ему свыше. Произносит он следующее, отдавая золотое кольцо: «“Възми и съхрани, и буди Богъ межи тобою и мною, дондеже Господь изволит”. И иные тайныи извеща к ней» [244]. Формула «да будет Бог меж тобою и мною» носит характер и тон пророческий, здесь явно звучит указание свыше, открытое святому Алексею, которое должна принять «обрученная». Кстати, заметим тоже не случайное слово — она обручена… кому? Св. Алексею? Формально — да, но вся ее последующая жизнь говорит о другом смысле ее «обрученности», как это можно предположить — Жениху Небесному, т. к. девство свое теперь она призвана сохранять «пока Господь изволит». Такой неопределенный срок ожидания ставит перед нею св. Алексей. И она соблюдает свято это его указание, уподобляясь поневоле, но со смирением, «пустынножительнице» на эти долгие годы.

Слова же «тайные», которые ей «поведал» святой, так и остаются для читателя тайной до конца повествования — и за его пределами. Даже хартия, написанная св. Алексеем, прочитана епископами, но не озвучена в тексте дословно, что тоже неслучайно, так как истинная цель Жития заключается не в том, чтобы все узнали, наконец, в нищем человеке сына богатых и благочестивых родителей. *А в чем*? И это главная загадка Жития, к решению которой мы приблизимся в финале прочтения текста.

Мы же подошли к описанию ухода из дома св. Алексея, где в последний раз звучит тема богатства и наследства в земном его смысле: он идет «в ризницю» (сокровищницу) и берет «часть своего богатства» («взем от богатьства своего»), т. е. часть своего материального наследства из того, что ему причитается. И дальше, втайне покинув Рим — причем «спустившись с Капитолия», что тоже символично, — он на корабле «доплы града Лаодикия, рекомаго Магнарея» [246]. Граница между богатством земным и богатством небесным преодолена св. Алексеем, что ознаменовано и его молитвой, в которой звучит отречение от мира этого: «Боже, сотворивый небо и землю и спа-

---

[85] См. в Евангелии: «И пришел в Капернаум, город Галилейский, и учил их в дни субботние. И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью» (Лк. 4:31, 32) Как пишет святитель Феофан Затворник, толкуя эти евангельские слова, «эта власть — не тон повелительный, а сила влияния на души и сердца. Слово Его проходило во внутрь и вязало совести людские, указывая, что все так есть, как Он говорил. Таково и всегда слово, проникнутое силою Божественною, слово от Духа, или слово помазанное. <…> Это дар Божий, стяжеваемый, однако, трудами не над одним исследованием истины, а более над сердечным и жизненным усвоением ее. Где это совершится, там слово проникается убедительностию, потому что переходит от сердца к сердцу; тут и власть слова над душами» [см.: Феофан Затворник].

се мя из чрева матере моея, спаси мя и ныне от суетнаго сего жития и сподоби мя деснаго стояния, яко ты еси Богъ милостивъ и спасаай, тебе славу възсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу» [246]. Святым здесь дано определение жизни земной как «суетной», от которой нужно спасаться, и нужен Тот, Кто может спасти.

После этой молитвы, «в той час» — т.е. тотчас же (что свидетельствует о провиденциальности и синергийности сюжета, явленной в самой последовательности сменяющихся событий: молитва — и результат молитвы) — он встретил погонщиков и отправился с ними в путь, конечным пунктом которого стал город Эдесса, «идеже лежит образъ иконы Господа нашего Исуса Христа, иже дасть Авгарю сый» [246]. Речь идет здесь об известной всему миру иконе Спасителя под названием «Спас Нерукотворный», по преданию, оставленной Самим Христом на «убрусе», т.е. на плате, для эдесского царя Авгаря. И, если рассматривать это Житие как «икону в слове», то в этом эпизоде мы обнаруживаем главный принцип изображения лика святого — его уподобление Христу. Ведь именно в уподобление Христу совершает все свои поступки св. Алексей: он все продает и все деньги раздает нищим, обретая тем самым нищету в буквальном смысле. Но для чего она ему? Здесь мы подходим к главной идее его подвига, а значит, и к пониманию главного смысла произведения.

На этот смысл произведения опосредованно указала еще В.П. Адрианова-Перетц — через установление связи Жития с литературой, «сродной *по идее и форме*». Считая Пролог и Четьи Минеи «самым популярным назидательным чтением Древней Руси», в котором «…русский книжник находил идеологию христианства…», исследовательница как бы «погружает» текст Жития в проложные поучения, основу которых составляет святоотеческая мысль, и обнаруживает их идейную связь: «Житие св. Алексия дает прекрасную иллюстрацию к идее, постоянно повторяющейся в проложных поучениях: ничто не избавляет от муки и не вводит в небесное царство токмо смирение и любы, терпение и нищета, охудение и озлобление, лишение и уничижение пребывающее (Слово св. Ефрема о подвизе. Пролог, 17 февр.). В другом слове читаем: «Проженем щедротою богатство неправедное и возлюбим Христову нищету земную, да ны даст небесное богатство. Проженем воздержанием силу телесную, да изнеможет в нас похоть плотская… Проженем славохотие смирением» (Слово Петра некоего о супротивии всяцем. Пролог, 23 дек.). Иногда наставления звучат еще определеннее: «Возненавидите… по плоти сродники и не возвратитеся к любви родительской», — читаем в «Слове Петра инока о умном трезвении сиречь о молитве» (Пролог,

29 июля). Так поступает св. Алексей, по евангельскому завету оставляя отца и мать и удаляясь на тяжелый подвиг отречения от всех земных благ» [Адрианова-Перетц, 1917, с. 128—130].

Григорий Богослов в «Слове 14. О любви к бедным», опираясь на Евангелие, говорит: «Мы, наследовавшие это великое и новое имя, чтобы называться по Христу народом святым, царственным священным, людьми усвоенными Богу и избранными (1 Петр. 2:9), ревнителями добрых и спасительных дел (Тит. 2:14), учениками кроткого и человеколюбивого Христа, понесшего наши немощи, *унизившего Себя* до нашей бренности, *нас ради обнищавшего* (2 Кор. 8:9), нисшедшего в эту плоть и земную храмину и претерпевшего за нас скорби и болезни, *дабы мы обогатились наследием Божества*» [Григорий Богослов, 1994в, т. 1, с. 224]. Здесь святитель Григорий Богослов апеллирует к Христу как «идеальному нищему», и этот образ, безусловно, стал ориентиром для Алексея, ищущего Бога и пошедшего путем странничества.

Дальше в Житии образ св. Алексея уже будет неразлучен с понятием нищеты, более того, именно нищета становится главной его характеристикой и главным подвигом. В том, что он подаваемую ему милостыню отдает другим нищим, происходит как бы «удвоение» его нищеты, и это уже признак святости. Агиограф обращает внимание на еду св. Алексея, в описании которой главное место занимает, конечно, «еда небесная»: он постится «от воскресения до воскресения, причащаясь святых тайн, съедая лишь два куска хлеба и выпивая два глотка воды, пребывая без сна все ночи» [246]. Очевидно, что внешняя, материальная, нищета есть лишь средство достижения главного — нищеты духа в евангельском смысле[86]. Доминантой образа святого Алексея и является идея нищеты духа в соответствии с первой заповедью блаженства: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3), являющейся основанием для исполнения всех остальных заповедей, что и составляет суть житийного канона, «смысловую основу которого составили 19 заповедей» [Ужанков, 2011, с. 197].

---

[86] Следует уточнить, что в Житии нет противопоставления материи и духа в ценностном плане, так как в христианской системе ценностей, как пишет С.С. Аверинцев, «грань между добром и злом … идет наперерез грани между духом и материей» [Аверинцев, 1977, с. 112]. И еще по этому поводу, сравнивая неоплатоническую аскетику с христианской, ученый заметил, что «христианская аскетика в конечном счете исходит из противоположности «послушания» и «своеволия», неоплатоническая аскетика — из противоположности духа и материи» [Аверинцев, 1977, с. 24].

Но вернемся к последовательности сюжета. Что же родители? Они его начинают искать. Причем интересно движение поиска, который столь тщателен, что должен был бы привести к «обретению» его, и фактически привел, т. к. посланные слуги в Эдессу видели его, дали милостыню, но *не узнали*, и, вернувшись в Рим, «възвестиша господину своему, яко не обретохом его» [246]. Не звучит ли здесь имплицитно евангельский сюжет о встрече со Христом двух путников — Луки и Клеопы, которые не узнали своего Учителя, потому что, по слову Христа, были в этот момент «несмысленные и медлительные сердцем»: «Тогда Он сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки!» (Лк. 24:25).

Этот *мотив неузнавания* теперь будет сквозным до конца повествования, до финала. Он составляет своего рода интригу (что, кстати, не могло не способствовать популярности Жития). Ведь не узн*а*ют его позже, во второй части Жития, помимо «домочадцев», т.е. слуг, *родные родители* и *обрученная с ним* женщина, что само по себе уже чудо и, скорее, говорит символически о том, что их сердце оказалось не способным принять, «вместить» смысл подвига их сына.

Но агиограф не упрекает родителей, более того, он еще раз подчеркивает степень их веры и благочестия еще и целомудренным их супружеством, о чем говорят слова: «Отець его, отнележе родися сынъ его, не прилепися жене своей» [246]. Отметим, что образы родителей и их поведение психологически весьма достоверны. Это не отменяет символического их осмысления в рамках Жития. Психологичность их изображения, скажем так, не разрушает агиографического канона. Мать остается в своем пространстве молитвы за сына, обращенном к земной реальности, в которой хочет видеть сына, молит о его физическом присутствии, причем опять, как и в первый раз, с акцентом на себе (вспомним — как и в первом случае вымаливания себе сына для утешения в старости): «Мати же его, от того часа брачнаго, егда искааху его и не обретоша, вшедши в ложницю свою и отврьзши оконце възглавии своем и пославши вретище, попелом посыпа, молящеся Богу, глаголющи: “Не имам въстати отсюду, дондеже увемъ о сыну своем единочадем, камо ся де”» [246]. Отец же произносит следующие слова, обращаясь к своей жене и тем самым как бы дополняя и поправляя ее молитву: «”Моливе Бога, да пощадит отроча, еже нама дасть”» [246]. («”Помолим Бога, да пощадит дитя, которого нам дал”») [247]. И эта молитва отца свидетельствует о его мудрости и смирении перед волей Бога, и вере в Него, давшего им сына и милующего («щадящего») всех.

Тем более кажется непонятным, зачем Бог, давший им сына, потом, по сути, отнял его у них. *Но отнял ли*?

Далее агиограф обращается к св. Алексею, к его времени пребывания в Эдессе, и существенно меняет характер своего повествования: «Сътворшу же отрочате 17 лет въ папрьте Святыа Богородица и угоди Господеви своему: явися во съне понамареве святая Богородица, глаголющи: "Възведи человека Божиа въ церковь мою, яко достоинъ есть царства небесьнаго, яко миро бо добровоня молитва его есть и якоже венець на главе цесареви, тако почиваеть Духъ Святый на немь. И яко же солнце сияеть въ всь миръ, тако просияеть житие его предъ ангелы Божии"…» [246]. Эта часть выделяется структурно и по типу повествования, здесь и иное отношение к времени, так как агиограф воссоздает образ святого, его лик. Во временном плане 17 лет подвига святого умещаются в одну фразу: «Сътворшу же отрочате 17 лет въ папрьте Святыа Богородица и угоди Господеви своему» [246]. Но как много сказано в этом предложении! Авторы перевода изучаемого нами текста переводят слово «сътворшу» как «провел»: «Семнадцать лет провел юноша на паперти церкви Святой Богородицы и угодил Господу своему»[87] [245], — что нам представляется неточным, не отвечающим смыслу образа св. Алексея. Чтобы «угодить», надо что-то делать, что-то совершить такое, чтобы произошло движение, изменение, приращение чего-то нового — созидание. Словарь Срезневского и дает такие варианты смыслового употребления слова «творити, творю»: делать; строить, сооружать («творити храмъ»); творить, создавать; производить, давать; совершать («Яко же азъ сътворихъ вамъ, и вы творите». Здесь же приводятся примеры со словами «творить молитвы», «творить чудеса»); действовать, поступать, исполнять и т. д. [Срезневский, 1912, т. 3].

На наш взгляд, в процитированном предложении слово «сътворшу» и заключает в себе смысл такого действия, в котором есть смысл «делания», широко употребляемого в аскетической (святоотеческой) литературе: молитвы, подвижнического подвига (поста, терпения разных невзгод телесных и душевных и т. д.), и главное — исполнения воли Божией, сооружения внутреннего храма души своей, сотворчества с Богом в деле созидания образа Божия в себе. Поэтому для древнерусского читателя Жития в этом слове заключался основной смысл жизни св. Алексея, «угодившего» Богу. Ведь «угождал» он, находясь «въ папрьте Святыа Богородица», т. е. в пространстве

[87] Перевод текста Н.Ф. Дробленковой и Л.С. Шепелевой [см.: БЛДР, 1999, т. 2, с. 245—253].

церковном. Таков основной ценностный топос Жития. И если обратить внимание на пространственную организацию текста, то легко прочитывается главная мысль агиографа, а значит, и Жития: возникающий в самом начале топос Дома становится основным, сквозным и имеет свое развитие.

Вначале это дом реальный, земной — дом Евфимия, в котором есть открытость сакральному пространству — молитва и жизнь по заповедям, — т. е. описано религиозное сознание героев Жития, а именно — родителей святого. Но сакральное пространство еще не становится здесь основным, их жизнь ориентирована на внешние формы, даже если это касается молитвы, проявлений жизни духовной.

Следующим этапом проявления этого топоса стал уход сына из отеческого дома — известный архетипический сюжет, имеющий разный смысл в художественной литературе, в зависимости от контекста, в который помещен. Чаще встречается в литературе путь блудного сына. Но в рамках агиографии и конкретно этого жития уход сына из отчего земного дома означает поиск им истинного Дома — Царствия Небесного и, по сути, уходом не является! Св. Алексей и поселяется на паперти храма Пресвятой Богородицы, где есть икона Спаса Нерукотворного, тем самым вступая на порог Небесного Дома, и там угождает Богу своими подвигами, за что Богородица велит пономарю его ввести в «церковь мою» и уже называет его «человеком Божиим» (в тексте именно в данном эпизоде впервые появляются эти слова в отношении к св. Алексею). Здесь же указывается на его принадлежность Царству Божию, потому что молитва его «якоже венець на главе цесареви», и это означает, что «тако почиваеть Духъ Святый на немь». Вот она — истинная царственная принадлежность, вот чаемое им Царство, хотя он и считает себя недостойным его.

И тут возможен был бы финал, т. к. истинный Дом найден и обретен. Но сюжет разворачивается иначе. И св. Алексей через короткое время опять оставляет, казалось бы, обретенный им Дом — Церковь Богородицы: «И прослу слово то человека Божия въ вьсемь граде томь. Видевъ же, яко познаша и´ вьси, отбежа от града того и пришьдъ въ Лаодикию, вълезе въ корабль и хотя преехати въ Таръсъ Киликию, зане ту не знаяхуть его» [246]. Почему? Логика его поступков всегда определяется его принадлежностью Богу: он Божий человек, и этой своей принадлежности он не хочет терять из-за человеческого почитания уже его самого. Спасение души — вот главное для святого, обретшего основное качество души, характеризующее святость, — смирение, обладание евангельской «нищетой духа». А сми-

рение и есть истинный путь сохранения своего пребывания в Боге. Поэтому, конечно, св. Алексей, покидая Эдессу и храм Богородицы, не покидает тот Дом, который он обрел за 17 лет подвижничества. Напротив, уходя в пространстве герографическом и физическом, он пребывает в духовном, сакральном пространстве и совершает свое дальнейшее движение, оставаясь теперь уже навсегда «человеком Божиим». Его путь — по-прежнему в пространстве Небесного Отчего Дома. Но куда и зачем он совершает земной путь? Возникает *мотив возвращения* сына домой. Агиограф подробно описывает это возвращение св. Алексея в земной дом, дом своих родителей[88]. Для чего оно было нужно? Перед нами еще одна загадка этого Жития.

Рассмотрим сам процесс его возвращения. Во-первых, это не есть возвращение сына в отчий дом *свой волей*. Святой Алексей, как свидетельствует текст Жития, хотел уехать в другое место — Киликию, Тарс, «зане ту не знаяхуть его» («потому что там не знали его»). Поэтому он не возвращался, а *был возвращен* в Рим *волею Бога*, которая очень часто в древнерусской литературе являет себя через силы природы. Здесь это был бурный ветер, пригнавший корабль в Рим вместо Киликии.

Смирение св. Алексея в том и проявляется, что он принимал с радостью волю Божию, какая бы она ни была. И его возглас, когда он сошел с корабля, об этом свидетельствует: «*Живъ* Господь Богъ мой! Не буду тяжькъ никомуже иному: въ домъ отца моего да иду, яко и ту незнаемъ есмь» [248]. («*Благословен* Господь Бог мой! Не буду в тягость никому: войду в дом отца моего, *как будто* я там неизвестен» [249]). Приводимый нами перевод Н. Ф. Дробленковой и Л. С. Шепелевой, на наш взгляд, не вполне соответствует смыслу возгласа. Слово *живъ* переведено как *благословен*, а союз *яко* — союзом *как будто.*

В Полном церковно-славянском словаре Г. Дьяченко дается следующее толкование слову «*живый*»: «живущий, существующий, живый», — и приводится пример из Библейской книги Царств: «Живъ Господь, аще падет влас главы его на землю; живъ Господь и жива душа твоя» [Дьяченко, 2009]. Этимологический словарь Фасмера подтверждает смысловые значения: «*живой* — жив, жива, живо, укр. живий, др.-русск., ст.-слав. *Живъ* <…>». И далее перечисляется

[88] Известно, что существует два варианта Жития — греческое и сирийское, в котором этого возвращения нет, святой встречает свою кончину в Эдессе, здесь же похоронен и здесь же впоследствии прославлен. Но этот вариант не получил распространения на Руси, выбравшей греческую редакцию и принявшей ее всецело.

ряд примеров из разных языков с следующим рядом значений: «живой, свежий, бодрый», «живущий», «жизнь», «ртуть» (букв. «живое серебро»), «смелый, дерзкий» [Фасмер, 1967]. Таким образом, мы не видим оснований для перевода слова «живъ» словом «благословен», и контекстуально тоже большой нужды в этом нет. Слово «живъ» в цитируемой фразе утверждает Бытие Бога, живое его присутствие и участие в жизни человека. И эта форма восходит к ветхозаветной клятве, на которую указал Г. Дьяченко, но утрачивает ее буквальный смысл — клятвы Богом или своей жизнью, — поэтому в переводе не нуждается как устоявшаяся форма.

Ко второму слову — «*яко*» — в словаре церковно-славянского и русского языка, составленного вторым отделением Императорской академии наук на основе словаря И. И. Срезневского, приводятся следующие значения: «1). *нар.* какъ, аки, что» и 2). *союз.* Ибо, понеже, потому что» [Словарь церковно-славянского и русского языка …, 1847]. И если исходить из смыслового контекста произведения, то, скорее, следует перевести словом «потому что»: «…въ домъ отца моего да иду, яко и ту незнаемъ есмь» — «…в дом отца моего пойду, *потому что* и тут *я неизвестен*». Причем слово «незнаемъ» можно толковать в контексте этого Жития и как «неузнаваемый, незнакомый».

Тогда открывается еще один — не буквальный, а символический — смысл и слова и ситуации, тот, о котором мы говорили выше: *неузнаваемый* по причине «*несмысленности сердца*», закрытости «духовных очей», т.е. сердечного зрения.

Знаменательна встреча отца с сыном, в которой каждое слово имеет духовный смысл. Раздаются слова приветствия, произносимые «незнаемым» сыном своему отцу: «Рабе Божий, помилуй мя, убогаго страньна, и не деи мене въ дворе своемь, да ся насыщаю и азъ съ рабы твоими "от крупиць, падающи съ тряпезы" твоея» [248].

Здесь все знаково: и то, что св. Алексей своего отца назвал «рабом Божиим», тем самым объединившись с ним в этом духовном царственном родстве; и то, что сравнил его с евангельским «господином», а себя с «псом», получающим крупицы со стола этого господина, тем самым проявив свое смирение. Но обратим внимание на главные слова, звучащие в этом же обращении к отцу, раскрывающие истинную цель Алексея в отношении к родителям: «Богъ же да благословить лета твоя и да ти подасть царьство небесное, и яже имаши на страньней земли да благословить и да тя насытить упъвания своего» [248]. Отметим: Алексей не желает отцу умножения лет, но только чтобы они были Богом благословлены, а целью ос-

тается Царство Небесное. Вторая часть предложения переводится Н. Ф. Дробленковой и Л. С. Шепелевой так: «и странник, которого примешь, благословит и утешит тебя верованием своим» [249]. Действительно, на первый взгляд кажется, что два слова с одним корнем «стран» должны иметь одинаковую семантику. Но, включенное в разные словосочетания, это слово рождает определенную смысловую «игру», которую не заметили переводившие этот текст, и от этого смысл предложения исказился.

В первом случае — слова «убогого страньна» — действительно означают человека-странника, и так называет Алексей себя самого. А отец его, как помним, именно таковых привечает и одаривает милостью и, как говорится в самом начале Жития, именно с ними принимает третью утреннюю трапезу, в 9-й час. Но словосочетание «страньней земли» имеет совершенно иной смысл — чуждой земли, — что относится уже к самому Евфимиану, который должен понять, что он сам — странник на этой земле, которая для него — и для каждого человека — земля чуждая, временная, не настоящий его дом, а временный, данный только для того, чтобы приуготовиться и войти в истинное Отечество — Царство Небесное.

Не случайно именно этот пример из Жития Алексея человека Божия редакции Златоструя XII в. взял И. И. Срезневский в свой словарь для иллюстрации слова «страньныи» в значении «чуждый»: «да ти подасть царьство небесное, и яже имаши на страньней земли» [Срезневский, 1912, т. 3].

Поэтому все это предложение перевести можно так: *«Бог же да благословит лета жизни твоей и даст тебе Царствие Небесное, и что имеешь на этой чуждой (временной) земле да благословит и да насытит тебя верою Своею».* Тогда все становится на свои места и открывается замысел Божий о родителях Алексея, которым он был дарован для гораздо бóльшего, чем утешение в старости, — для введения их в вечное Царство блаженства. Ценности все расставлены в соответствии с христианской аксиологией, и всему есть место, и у всего есть свой смысл.

Далее второй раз в Житии возникает слово «паперть» (обращаемся опять к топосу Дома): отец «…рече къ отрокомъ своимъ: “Къторый от васъ служити ему хощеть? Да аще угодить ему, живъ Господь, яко свободьнъ будеть и участке имать възяти въ дому моемь. Нъ въ папьрте въхода моего сътворите ему хыжицю, да вълазя и излазя, зьру его. Давайте же ему от моея яди и тряпезы”. — И бе ему суровъ приснъ» [248].

То есть отец повелел «въ папьрте въхода», на входе свой в дом, построить ему хижину, но не в самом доме! Фактически происходит зеркальное повторение подвига св. Алексея, прожившего 17 лет на паперти Церкви Святой Богородицы, прежде чем быть в нее введенным, и 17 лет он жил «въ папьрте въхода» в родной дом, но это теперь уже говорит о включении дома Евфимиана, благодаря молитве его сына, святого Алексея, в пространство мистической Церкви. Причем в тексте отмечается, что все это время суров был с ним отец. Почему? Житие ответа напрямую не дает. Можно предположить, что агиографу, сохранявшему эти психологические зарисовки, явно идущие от народного предания, было важно показать меру смирения святого, терпящего помимо поруганий и мучений со стороны слуг еще и суровость своего отца. Это первая, но не главная причина. Слово «суровый» — «жестокий» — в данном контексте означает именно жестокосердие, которое совсем не обязательно должно выражаться во внешнем проявлении жестокости, злобы и т. д. Тут, на наш взгляд, происходит интересная аберрация понимания жестокости. С. А. Иванов — и не только он, конечно, — считает жестоким поведение Алексея в отношении к родителям, видит в этом «юродскую агрессию», потому что, по мнению исследователя, Алексей обрекает на «безутешное горе ни в чем не повинных родственников» [Иванов, 1994, с. 46]. С. А. Иванов отвергает интерпретацию, предложенную С. С. Аверинцевым, по мнению которого такая «жестокость» «отвечала глубоким душевным потребностям» [Аверинцев, 1986, с. 35] средневекового общества. Если же интерпретировать С. С. Аверинцева, который не дал объяснения этой своей мысли, то, на наш взгляд, он имеет в виду жестокость средневекового человека именно в значении жестокосердия как «несмысленности» сердца. Тогда это объясняет необходимость именно такого поведения Алексея, скрывающегося от родителей вовсе не для того, чтобы их с жестокостью мучить, а из любви, что, во-первых, соответствует идее святости, являющейся жанровой доминантой и проявлением каноничности жития, и, во-вторых, вытекает из анализа самого текста Жития, особенно его финала, о чем мы скажем ниже.

Жестокость и злобу в отношении к себе смиренно, «съ радостию, и веселиемь» переносил св. Алексей в доме своего отца, терпевший от слуг побои, которые «каждый вечер мучили его, глумясь над ним: одни пинали его ногами, другие давали оплеухи, а иные же, моя посуду, выливали на него помои». Терпел, потому что видел, что творили они это, «наученные дьяволом» [249].

Образы матери и снохи вплоть до финала сохраняют свои психологические черты, причем обе уподобляются фактически пустынножительницам, как называет себя сноха. Они полны верного ожидания, и все годы — 17 лет пребывания св. Алексея в Эдессе и еще 17 лет его пребывания в родном доме — находятся в уединении и молитве. Но при этом, как и Евфимиан, в духовном отношении они не переступают своей границы восприятия мира, который для них, прежде всего, материален.

И вот, наконец, сюжетное развитие подходит к финалу: «Съконьчавъшю же въ дому отчи 17 лет незнаемъ, къто бе, егдаже изволися Господеви възати предание от него; рече къ отроку, служащему ему: “Брате, принеси ми харътию и чьрнило”. И принесе ему. И възьмъ, написа тайны, яже имяше съ отцьмь си, и съ материю, и еже глагола къ обрученици своей въ чьртозе, како ей дасть пьрстень и льзъ» [248]. Опять звучит слово «тайна», которую на пергамене пишет Алексей, что обращает нас к первому сюжету ухода из дома. Только в этот раз святой собирается к уходу из жизни. Теперь все особенно исполнено провиденциализма: действие определяется чудом — явлением в мире видимом мира сокрытого, благодатного. После того как написал на пергамене святой Алексей свои «тайны» и «вьсе житие свое написа, да познають и´, яко тъ есть сынъ ею» [248], являют себя открыто чудеса[89].

Чудо в каждом житии имеет свой смысл, связанный с особенностями подвига святого или обстоятельствами, в которых он совершается, и свое место. Как правило, чудо явления мира горнего происходит в какой-либо видимой форме — видении, голосе, явлении, действии сверхъестественного свойства и т.д., но всегда зависит от этапа духовного развития святого. Так, первое явное чудо в изучаемом житии, связанное со св. Алексеем, было в конце его 17-летнего пребывания в Эдессе, т.е. тогда, когда он уже достиг высокого духовного уровня. Это был сон пономарю: «Явися во съне понамареве святая

---

[89] Житийный канон предполагает обязательное наличие чудес в житии, особенно в финале, что и понятно: в конце жизни, и особенно за ее пределами, т.е. после смерти, как правило, и явлено торжество святости, которого достиг человек. С христианской точки зрения, конец — вот итог, вот плод жизненного пути, и этот конец является торжеством преодоления границы между живым и мертвым, т. к. для причастного благодати и любви Божией нет смерти, а есть либо Бытие, либо небытие. С.С. Аверинцев пишет: «Как верили наставники всего средневековья, быть — верховное преимущество Бога, и это свое преимущество по своей благодати он дарит всему сущему. Именно уделенное присутствие Бога в вещи есть основание ее бытия. “Я не был бы, я совершенно не мог бы быть, если бы Ты не пребывал во мне”, — обращается к Богу Августин» [см.: Аверинцев, 1977, с. 43].

Богородица, глаголющи: "Въведи человека Божиа въ церковь мою, яко достоинъ есть царства небесьнаго <…> Убогый седя предъ двьрьми цьрьковными, тъ есть человекъ Божий"» [246].

Последующие явные чудеса (если не считать, например, явным чудом природные явления, изменившие путь Алексея и приведшие его домой) связаны уже с кончиной святого и с литургией.

Если знак литургийности текста появлялся в самом начале символически (в указаниях трех утренних часов 3, 6 и 9-го, в которые кормил Евфимиан нищих и странников), то в финале литургия становится главным действием, объединяющим весь город в мистическом пространстве Церкви. В орбиту повествования уже включен не только дом Евфимиана, но весь город, судьба которого зависит от молитвы нищего человека Божия. Появляется много действующих лиц, звучат живые голоса героев, финал обретает черты массового действия. Именно сразу после литургии, в ее конце, и происходит чудо — откровение о появившемся новом святом в Риме, который может молиться за весь мир: «Сущу Маркиану архиепископу въ церькви и благоверьныма цесарема и всемъ людьмъ», раздался Голос, произносящий евангельские слова: «Придете вьси тружающиися и обременении грехы, и азъ вы покою! Дивиша же ся и ужасошася вьси и падоша ници вълпнюще: "Господи, помилуй!" Тъгда же пакы вторый гласъ услышаша: "Поищете человека Божия, да помолиться за миръ. Свитающю же пятъку, исходить от телесе своего"» [248]. Заметим, кстати, что приведена евангельская цитата не полностью, в продолжение идут всем хорошо известные слова: «…возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф., 27—30). Они и указывают на главное качество св. Алексея — его смирение.

Второй раз прозвучал чудесный Голос на следующий день и указал уже конкретное место пребывания святого. С этого момента действие перемещается в дом Евфимиана, куда собирается весь город, здесь находится и кульминация и финал, если говорить о сюжетном развитии. Все очень зримо: приход епископов и всего знатного народа в дом, расставленные столы, сидения, свечи, шум… Все это наблюдает сноха, а мать, находясь за занавесью, не покидая свой комнаты, слышит этот необычный шум и удивлена. Напряжение нарастает. Идет поиск святого, и, наконец, слуга человека Божия, приставленный к нему ранее Евфимианом, указывает на необычность жизни, на аскетические подвиги неузнанного никем нищего — как оказалось, сына и наследника хозяина дома, избравшего наследство Царя Небесного. Причем он называет его человеком Божиим: «Слуга же че-

ловека Божия рече къ господину своему: “Господи, еда сь есть человекъ Божий, нищий сь, егоже ми бе поручилъ, велика бо знамения и дивьна видехъ у него. От неделя до неделе причащающася святыхъ таинъ и 2 укъни хлеба и 2 укъни воды пияше, вься неделя не ядыи, а въ нощи бе съна пребываше. Нъ етери от клевретъ моихъ пакости ему творяху: ови пьхающе, а друзии ругающеся, инии же помыями обливаху, онъ же съ радостию все приимаше”» [250].

Так в Житии открывается подвиг, совершаемый св. Алексеем, и явлены видимые признаки святости, которые выражаются, прежде всего, в достигнутом святым смирении и любви к ближним. Но при этом, как всегда в житиях, сокрыта тайна богообщения, которая не может быть открыта, и тем более понятна, разуму, но может быть явлена в видимых проявлениях святости. И чудо как явление сверхъестественного видимому миру становится основой всего многоступенчатого финала.

Чудо проявляется еще в одной — последней — встрече отца, теперь уже с умершим сыном: «Еуфимиянъ же слышавъ се, тече къ человеку Божию и, пришьдъ, глагола къ нему, и не бе гласа от него уже, и открывъ лице его, виде свьтящеся, яко ангелу, и дьржаща харътию въ руце. Еуфимиянъ же хоте възьмъ харътию видети, чьто есть написано въ неи, онъ же не пусти ея» [250]. И опять непонятно при прочтении «внешним» зрением: почему не Евфимиану, отцу святого, отдается святым «харътия», ему, собственно, и предназначенная? Почему только архиепископу, цесярю и цесаревым мужам удается ее взять, и то после общей молитвы?

Что говорит нам текст? «Еуфимиянъ же слышавъ се, тече къ человеку Божию…» Т.е. не говорит агиограф, что он к сыну пошел, но что пошел к человеку Божию. И увидев его уже безгласным, но со светящимся, как у ангела, лицом, опять, и в последний уже раз, не узнал! Значит, по-прежнему отцовское сердце, сосредоточенное на своем естественном горе, не было открыто сверхъестественной святости. А если бы узнал, или если бы это письмо прочел раньше всех? Финал был бы совсем другим. И тогда все бы превратилось просто в мелодраматическую историю с закрученным сюжетом. Но для агиографа, как и для читателя Жития, неважно, что в точности было написано в «хартии». Важно в контексте Жития совсем другое — явление миру святого, который соединяет в себе небесное и земное и, уподобившись Христу, являет миру истинную Горнюю красоту, тот идеал, который становится для людей видимым и реально достижимым.

Этой агиографической цели и посвящены финальные массовые сцены, начавшиеся с момента общей молитвы цесаря и всех цесаре-

вых мужей во главе с архиепископом перед одром смиренного нищего. Причем только их смирению и откликнулся святой, отдав им хартию после их смиренных слов: «“Рабе Божии, и ве, аще грешна есве, то — цесаря есве, а сь — отець вьсея вьселеныя. Въдажь намъ харътию, да видимъ, чьто ты еси и чьто есть писано въ неи”. Тъгда въдасть имъ харътию, и възьмъша въдаста ю дияку церьковьному» [250].

Идущие дальше проникновенные и полные эмоции сцены финальных эпизодов объясняют причину всеобщей народной любви к этому Житию. Несомненно, у читателя вызывает сопереживание горе родителей и снохи (агиограф только так и называет теперь ее, и нигде в тексте мы не встретим слов «невеста» или «жена». Вначале было только слово «обрученная»); их рыдания, понятные человеческому сердцу, вызывают сострадание. Но вслушаемся в их слова. В обращении отца к умершему сыну восемь раз произносится местоимение первого лица — «мне, меня, моего»: «Увы мъне, чадо мое! Почто ми сице сътворилъ еси, почто ми нанесе сице въздыхание? Колико летъ пустъ бехъ, чая слышати гласъ твои, ли беседу твою, и не явилъ ми ся еси. Увы мъне, вожение старости моея! Камо имамъ дети сетование сърьдца моего? Отселе уже достоить ми плакатися острупленыя си душа» [250, 252]. Последняя фраза — «Отныне суждено мне лишь оплакивать свою израненную душу» — говорит о сосредоточенности на себе, о духовном состоянии человека, в котором пока нет чаяния Царства Небесного. Ему вторят мать и сноха в том же духе. А словами: «Толико летъ пустъ еси былъ въ дому отца …» [252] мать называет напрасной, бесполезной жизнь сына неузнанным в родном доме и скорбит, как и сноха, о том, что она его лишена теперь. Нет в ее плаче ни одного слова о воле Божией, как нет и мысли о Боге. И если бы здесь остановился повествователь, то Житие приобрело бы черты повести, сместив внимание с агиографического на биографическое, с описания святости на рассказ об одной из человеческих судеб в рамках семейной темы. Но финал развивается дальше. На переходе уже собственно к агиографическому финалу появляется фраза, требующая осмысления: «Людие же дивящеся вьси сльзамъ ихъ, плакахуся» [252].

Почему люди дивились их плачу, столь естественному, хотя и сами при этом плакали?

На этот вопрос, как и на главный вопрос Жития о смысле жизни-подвига святого Алексея, и отвечает финал, тоже очень сценичный, зримый и, если можно так сказать, «многоактный».

Вначале, по велению цесаря и архиепископа, выносят «одръ» (носилки) с телом св. Алексея из дома и помещают его «посреде града»,

куда стекаются все горожане, и начинаются исцеления всех недужных, приступавших к одру. Тогда цесари и архиепископ «видевъша си чюдеса, сама възьмъша одръ, понесоста съ архиепископъмь, да освятяться прикосновениемь тела человека Божия» [252] — («видевшие эти чудеса, сами взяли носилки с телом и понесли их, дабы освятиться прикосновением к телу человека Божия») [253]. А что же родные его? Они рядом. Отец держит святого за руку, и все также втроем они исполнены рыданий и скорби.

И в этот момент вновь возникает тема богатства и символика, связанная с ней. Причем в образной и в то же время житейски конкретной форме: люди так теснились возле одра, что не давали возможности двигаться дальше, и тогда «повелеста цесаря злато съ сребръмь сыпати людьмъ, обращьшемъ ся на не, възмогуть понести человека Божия. Нъ не обратися никтоже на не, паче любяще тело святаго. Многу же труду бывъшю позде, неколи донесоша въ церьковь Святаго Вонифанта» [252]. («Тогда цесари велели бросать людям золото и серебро, чтобы, когда они устремятся к деньгам, можно было понести тело человека Божия. Но никто на это не позарился, ибо тело святого было им дороже») [253].

Характер подвига св. Алексея, отказавшегося от земного богатства ради Небесного, сказался и в этой сцене, и теперь его тело, источавшее благодать Божию, оказалось многократно ценней золота и серебра — земных денег.

Теперь в Житии все знаки богатства перестают служить земному и обретают свой главный в ценностном пространстве Жития смысл — символики Царствия Божия, которого достиг св. Алексей. Поэтому «ковчег» (рака), куда кладут тело святого, делается золотым и украшается драгоценными камнями и бисером, и совершаются чудеса, и источается из раки изобильно миро благовонное, исцеляются все недужные, и восхваляют при этом, конечно, не самого святого, а «Отца, и Сына, и Святаго Духа, единого Бога истиньнаго» [252]. Это момент всеобщего торжества, ликования всех людей, оказавшихся рядом со святым и вместе с ним в царстве Благодати, изливающейся на всех, жаждущих ее.

А что же отец, мать и сноха? Житие теперь только фиксирует их присутствие на этом празднике изливающейся благодати: «И вложиша въ нь тело чловека Божия Алексия месяца июля въ 17. И праздьньствоваша 7 дьний, отцю и матери и снъсе ту пребывающемъ» [252]. Эти последние слова очень важны для понимания смысла сюжетной линии «св. Алексей — родители». Как оказалось, не для утешения своей непрестанно скорбящей матери и

ждущей невесты, не ставшей женой, и молча страдающего отца вернулся св. Алексей в дом родительский. А для того, чтобы явила себя воля Божия в отношении ко всему дому милосердного к нищим Евфимия с его домочадцами. Самое главное здесь то, что теперь св. Алексей возвращается в свой земной отеческий дом как человек Божий, чтобы сделать все для вхождения своего отца в Небесное Царство. И в этом — если помнить, что по воле Бога святой вернулся в свой земной дом, — проявляется любовь Бога к праведной семье Алексея, соединившего в одном пространстве Дома Небесного Алексея и его родных.

Итак, подведем итоги нашему прочтению текста Жития Алексея человека Божия. Ценностное пространство этого произведения организовано иерархически, и в этой иерархии земное богатство, все материальное, даже если оно используется благочестиво, занимает самое последнее место. Потому что в системе евангельских ценностей, воплощенных в агиографии, ничего не имеет смысла, если не посвящено Богу: ни земное богатство, ни телесная нищета сама по себе. А вот «нищета духа», воплощенная жизнью святого, как основание смирения, в соответствии с первой заповедью блаженства — «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3) — действительно вводит святого в это Царство Благодати, которое изливается через святого ко всем его чающим.

В этом удивительном Житии органично сочетаются агиографическое содержание и весьма развитая, как это мы видели, повествовательная форма, с прекрасно сложенной композицией, художественно выписанными образами, не лишенными психологических черт, с блестящим финалом. Эта органика обеспечена тем, что основной контекст повествования составляет Священное Предание, и все перечисленные формы в этом контексте обретают символичность, свойственную агиографии, и служат главному в Житии — изображению лика святого, открытию сакрального смысла его подвига, его места в Божественном Домостроительстве, где все должны стать со-участниками Богу в деле спасения. Житие воплощает в себе идею соборности, которая характеризует особенности сознания агиографа и «действующих лиц» Жития, являясь главным принципом единства Божьего мира, в котором обретает себя человек Божий.

Житие Алексея человека Божьего рассказывает нам, собственно, о Божественном Домостроительстве и участии в этом святого. Таково главное смысловое содержание топоса Дома. Родители его были благоверны и благочестивы и, конечно, желали спасения. И их сын своей молитвой и подвигом показал этот путь, более того, включил их в

пространство Божественной благодати, несмотря на то, что они не узнавали его, как, впрочем, и никто не узнавал, пока не возвестил о святости Алексея голос Свыше.

Житие это говорит о том, что святой приходит в мир ради всего мира, для спасения всех, а не только родителей, близких. И он — родной всем, чающим спасения.

Каноническое основание святости Алексея человека Божия находится, конечно, в Евангелии. И каждый поступок святого, каждое проявление его святости находит тому подтверждение, на что мы в ряде случаев указывали.

Так, в обоснование ухода св. Алексея можно привести слова Спасителя: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10:37). И еще: «И всякий, кто оставит домы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19:29). Св. Алексей стал человеком Божиим, поверив слову Христа: «…кто матерь Моя? и кто братья Мои? И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф. 12:48—50).

Можно приводить евангельские цитаты ко всем сюжетным моментам Жития, что свидетельствует о главном принципе жизни святого и описания его жизненного пути — *принципе уподобления святого Христу*. Главный смысл подвига св. Алексея и заключается в обретении им смирения, в уподоблении Христу, смирившемуся до смерти, тому Образу кротости, о Котором евангелист Матфей говорит, приводя слова пророка Исайи: «Да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы; и на имя Его будут уповать народы» (Мф. 12:18—21).

Смирение есть благодатное состояние души, соединившейся с Богом и всецело предавшей себя Ему. Смирение же невозможно без любви, и любовь Алексея превышает, преодолевает любовь по естеству ради любви по Духу, а значит, он несравнимо больше любит своих родителей, нежели то может любовь человеческая, стремясь

привести их к спасению в Боге. И не только родителей, но и весь народ, и весь мир, став его святым молитвенником. Вот в этом преодолении границ видимого, в утверждении ценностей нетленных, в достижении истинной любви заключается смысл Жития святого Алексея человека Божия, который стремился передать агиограф. И поэтика в этом Житии определяется целью раскрыть идею образа *человека Божия*, т.е. человека, *отказавшегося от своей воли полностью, смирившегося по заповеди нищеты блаженства*: сюжет здесь организован по принципу синергии, т. к. все поступки святого определены соединением его воли с волей Бога; пространство и время эонотопично и иконично, т. к. невидимое являет себя в видимом и вечное во временном. Также и изобразительная символика иконична, что особенно наглядно явлено в визуальной образности, связанной с идеей царственности.

А что же можно сказать о главном принципе организации образа смиренного человека, реализованном в образе св. Алексея?

Картина мира и для агиографа, и для св. Алексея теоцентрична. Синергийность является принципом движения образа. Мир при этом распадается на «этот» и «тот», в котором есть верх и низ, Божественная духовная реальность и демоническая. Причем в этом Житии нет явного присутствия демонической реальности, как это часто встречается в житиях преподобных и не менее часто в житиях юродивых. Здесь она являет себя подспудно и, можно сказать, опосредованно — через грех, причем тонкий, если говорить о родителях, «косных сердцем», и более явный, грубый, если говорить о слугах, издевающихся над святым. Ну и, конечно, предполагается, что святым ведется *невидимая* брань со своим грехом и тем самым с демоническим злом, т. к. в этом и состоит смысл христианского подвига, той аскезы, которую выбрал святой.

Св. Алексей самоопределяется в отношении к миру Горнему как своему Дому, и с этой уже позиции смотрит на мир земной, относится к нему с любовью, являя в себе образ Божий и волю Бога и неся в себе и через себя преображение мира «этого». Он — *человек Божий*, и нужно отметить эту уникальность определения его святости, ни в каком более святом не повторившуюся. Не случайно его причисляют к юродивым, хотя очевидных форм юродства как безумия мы не находим в нем. Но и к преподобным, которые все же были монахами в своем жизненном служении, его трудно отнести. Доминантой типа поведения св. Алексея является *кроткая самоотреченность*.

2.5. «Правило веры и образ кротости». Образ святителя Николая

Подвиг святителя, каковыми называют только святых епископов, близок апостольскому по цели — просвещения народа и ведения его к спасению, и одновременно — преподобническому, т. к. часто святители идут аскетическим путем подобно монахам-подвижникам. Доминантой их подвига является просветительство, духовное окормление (наставничество) народа — *пастырство*. Не случайно в день празднования памяти святителя на литургии читается отрывок из Евангелия «Я есмь пастырь добрый» (Ин. 10:11). Здесь и заключается архетип его образа. Понятно, что пастырь тогда «добрый», «когда душу свою полагает за овцы своя» (Там же). Это и есть главная мотивация поступков, конечно, не только епископа, но любого священника, который есть по главному своему служению пастырь. Житие святительское всегда содержит в большей мере информацию о просветительских деяниях святого и о поступках, проявляющих любовь к людям. Фактически любовь, которой достиг святитель в меру Христову (т.е. жертвенная до самоотречения), и определяет все его поведение. Здесь также очевиден образ смиренного человека.

Но в чем выражается особенность смиренного типа в житиях святительских? Есть ли то, что является для этого типа святости характерным, определяющим какой-то свой особый сюжетный принцип (и рисунок)?

Остановимся коротко — основываясь только на событийной стороне и на характеристике образа святителя, — на агиографических текстах о святителе Николае Мирликийском. Но обратимся не ко всем (известно «около сорока различных произведений, соотнесенных с его культом, в том числе несколько его житий») [см: СК, вып. 1, с. 168; Крутова, 1997], а к двум памятникам агиографии разного происхождения: книжной — византийского агиографа и не книжной — русской редакции — и сопоставим их. Первое — переводное Житие, составленное Симеоном Метафрастом, «Жизнь и деяния святого отца нашего Николая» [Византийские легенды, 1972, с. 140—155], и второе — анонимное, происхождение которого, согласно мнению П.О. Потапова, не связано с Житием, составленным Метафрастом, как и с другими[90] [см.: СК, вып. 1, с. 169], — «Слово иже во святых

[90] М.С. Крутова опровергает данное мнение: «По нашим наблюдениям, так называемый III тип жития св. Николая представляет собой не житие еще одного Чудотворца, а житие, составленное из чудес, прибавляемых обычно к житиям I и II типов, а также из части текста жития II типа» [Крутова, 1997, с. 131] (им. в виду первый тип — метафрастовское житие, второй тип — «иное житие». — Л.Д.).

отца нашего Николы, о житьи его и о хожении его и погребении» [Ключевский, 1871, с. 453—459].

2.5.1. «Жизнь и деяния святого отца нашего Николая» Симеона Метафраста

Житие святителя Николая, составленное Симеоном Метафрастом, широко известно на Руси с XV века, оно и стало основой составления всех остальных редакций. Это житие выстраивается в соответствии с архетипом «доброго пастыря», Образцом Которого является в Евангелии Сам Христос и Которому в своем служении уподобляется святитель Николай. Начало Жития традиционно содержит известные агиографические топосы — благочестия родителей, раннего благочестия Николая, его «убегания суеты» этого мира и проч. При этом есть биографическая основа, которая в значительной мере индивидуализирует топосы, указывая на нешаблонность их употребления при каноничности. Нас интересует та часть рассматриваемого жития, в которой проявляется натура святителя. Заметим, что Метафраст указывает на особенности его нрава: «Нрав у него и до того, как он стал стар, был спокойный и рассудительный» [Византийские легенды, с. 142], вообще дает достаточно развернутую характеристику. Например, он говорит о «природных дарованиях и остроте ума», характеризует поведение, которое свидетельствует о ровности характера и рассудительности. И еще он указывает на принцип жизни святителя: «Стремился последующими деяниями своими показать *праведные основы жизни* и все дальнейшие поступки свои *привести в соответствие* с этим началом» [Византийские легенды, с. 141]. Т.е. главное условие цельности личности, каковой обладал святитель, — это приведение в соответствие с «праведными основами жизни» всех своих поступков. Праведные же основы — это и есть заповеди Христовы, из которых большая и главная — заповедь любви к Богу и ближнему.

Но эту заповедь являют собой все святые. Для дифференциации типа поведения важно, *как* являют и в *каких обстоятельствах*. Ведь всё в житии определяется типом подвига, как мы помним. А епископское служение направлено, прежде всего, к миру, почему епископ может оказываться в совершенно разных обстоятельствах. Отсюда и особенности святительских житий, в которых, как правило, много событий, людей, встреч и разного рода историй.

Обратим внимание, *как ведет себя* святитель Николай в разных обстоятельствах. Заметим, что рассматриваемое Житие святителя Николая и выстраивается как череда разных историй, чудес, помощи, заступничества и т.д.

Первая история — о трех мешочках золота, подкинутых святителем тайно нуждающемуся, описанная с большой сердечностью и очень образно, — повествует о материальной тайной помощи некоему разорившемуся человеку, от отчаяния решившему своих трех дочерей сделать блудницами: «Решил трех своих дочерей, отличавшихся чудной красотой, отдавать за мзду похоти желающих и на выручаемые деньги себе и детям своим доставлять пропитание» [Византийские легенды, с. 142]. Метафраст объясняет мотивы такой именно *тайной* помощи святителя Николая. Традиционный для агиографии мотив — из собственного смирения, чтобы уйти от славы человеческой. Но важнее для характеристики святого второй мотив: «…какова *сострадательность святого* и *ведение им сердца человеческого*! Он не подошел к тому мужу, и даже слова не сказал ему, не дал и увидеть благодетельствующую руку, а таково ведь обычно милосердие малодушных. Ибо *знал, что подобная назойливость огорчает людей, из богатства и славы впавших в бедность, смущает их души* и будит воспоминание о прежнем благоденствии» [Византийские легенды, с. 142]. Итак, сострадательность, в*е*дение сердца человеческого и, видимо, *понимание* этого состояния грешной души, мучимой и самолюбием, и отчаянием, и, возможно, внутренним бунтом против такой своей судьбы, руководят святым и проявляют его бережность, любовь и мудрость истинного *пастыря*. А с какой живостью описывает все это Метафраст, можно судить по небольшому отрывку: «Встав поутру, тот человек нашел золото. Развязав узелок, он поразился и почел себя обманутым, так как опасался, что золото это ненастоящее. Откуда же мог он его ждать, когда благодетель не пожелал, чтобы благодетельствуемый был свидетелем его поступка? Бедняк потер пальцем золото, внимательно разглядел и, убедившись, что это подлинно золото, радовался, дивился, недоумевал и от счастья плакал. Когда же по долгом размышлении не нашел никого, кому мог бы приписать случившееся, подумал, что это дар божий и заплакал слезами благодарности. И, разумеется, прежде всего, он поспешил исправить то, что послужило причиной его прегрешения перед богом» [Византийские легенды, с. 142].

Что мы видим здесь? Конечно, победу кротости над гордыней[91], над злом, ут*и*шение, ум*и*рение той внутренней «бури», которая рож-

[91] О происхождении отчаяния от гордыни свидетельствует святоотеческая литература, которую принято называть «учительной». В частности, об этом пишет преп. Иоанн Лествичник в своем труде «Лествица» [см.: Иоанн Лествичник, 1994], широко известной в византийской литературе и затем переведенной на славянский язык не позднее XI в. и особенно распространившейся в XIV в. [Прохоров, СК, 1989, вып. 2, с. 9].

дена грехом отчаяния и которая грозила и далее расширяться, принося многим несчастье. Вновь, как и в целом ряде житий, мы встречаемся с особым свойством смирения — гармонизировать вокруг себя мир. И в данном случае, как и в целом ряде других историй, описанных Метафрастом, проявляется кротость святого, *кроткий тип поведения*. В отношении к согрешающим против него он *беззлобен*, что свидетельствует о присущей ему добродетели — кротости.

Следующая история тоже говорит об утишении бури, но уже в прямом смысле — о спасении от погибели корабля, на котором святой плыл в Палестину. Здесь уже проявляется в образе святителя Николая и *дерзновенность* пророка, — он предупреждает капитана и моряков о грядущей буре и возможности погибели, — и дерзновенность молитвы, основанной, как и во всех житиях, на вере святого. Идущие вслед исцеления святителем недугующих, подобных евангельским чудесам исцелений, говорят о том же.

Смирение святого Николая проявляется во всем: и в его постоянном стремлении к уединению, неизвестности, аскетическому пути, и в его послушном принятии на себя — вопреки желанию — епископского сана. Причем это «вопреки» в образе святого даже не «звучит» — таково смиренное устроение души святого, что он с простотой и полным доверием принимает сан как волю Божью. Метафраст находит слова для выражения этого свойства святителя: «Когда он (св. Николай. — *Л.Д.*) вступил в преддверие, удостоенный того видения муж берет его за руку и тотчас спрашивает: “Как тебя, дитя, звать?” Святой *уважительно и просто* отвечает: “Я грешный Николай, владыка, раб твоей святости”» [Византийские легенды, с. 145—146].

Далее Метафраст кратко повествует о гонениях и испытаниях святителя, пытаемого и посаженного в темницу, — и здесь мы видим полное смирение, внутренний мир, утешение находящихся рядом с ним и состояние *покоя* как главное состояние его души.

Следующий этап его жизни и эпизоды Жития проявляют черты отнюдь не кроткого человека. Святой Николай активен, деятелен, проявляет, как пишет Житие, «божественную ревность»: борясь с язычеством, разрушает капища до пепла, полон воинственного духа. Вот как об этом пишет Метафраст: «Святого, воинствующего против злых духов, посещает некое вдохновение свыше, и божественный промысел велит ему не оставить нетронутым капища Артемиды, но обратиться против него и, подобно прочим, уничтожить. Капище это, чудное своей красотой и величиной превосходящее остальные, было любимым прибежищем демонов. Потому-то святого охватила *великая ненависть* к тому капищу, и он *смело восстал и разрушил* не только

все, что возвышалось над землей, но *стер его до самого основания*: части, находящиеся высоко над землей, он *обрушил,* те же, что располагались ниже или под землей, *рассеял* по воздуху. Злые демоны дрогнули при приближении святого и, испуская вопль, бежали, жалуясь, что он их жестоко теснит и они принуждены покинуть свое убежище. Так святой сражался с демонами, и война эта с ними кончилась победой» [Византийские легенды, с. 147]. Метафраст, в соответствии с принципами агиографии, изображает не конкретно-исторически, а символически все события, т. к. цель его — представить главным образом сакральный, а не профанный смысл событий и поступков, что и объясняет описание поведения демонов.

Такая же «ревность о Боге» проявлена святителем Николаем на Соборе, осудившем ересь Ария, но об этом в Житии сообщается кратко. И далее приводится много эпизодов, в которых предстает не кроткий, а дерзновенный, воинствующий, мужественный человек, отличающийся, как пишет агиограф, «ревностью и бесстрашием» [Византийские легенды, с. 149]. Стоит отметить характеристики Метафраста при описании поступков святителя Николая, спасающего приговоренных невинно к смертной казни: «Узнав, что приговоренные к казни только успели выйти за порог его и их ведут в Виру (это — место, где казнят преступников), поспешает и, *восполнив бессилие старости сердечным пылом*, скоро приходит в указанное ему место. Он видит там большую толпу и этих мужей, увы, со связанными на спине руками и закрытыми лицами лежащих на земле, подставив для удара обнаженные шеи, — жалостное зрелище, беда, на которую скорбно взирать, — и палача, со злобным и бездушным взглядом уже поднявшего меч и одним своим обликом являющего кровожадность. Когда святой это увидел и обратил взор на печальное зрелище, то, *уравновесив суровость мягкостью, не сказал ни дерзкого, ни резкого слова, но и не выказал никакой опаски или робости*; *сколько доставало сил он побежал к палачу, смело выхватил из его рук меч, и, ничего не страшась, бросил на землю*, и осужденных освободил от их оков» [Византийские легенды, с. 149].

И далее этот мотив спасения невинно осужденных развивается по нарастающей: вновь оговаривают невинных, теперь «стратилатов», бывших свидетелями освобождения от смертной казни оговоренных воинов. Вновь действует подкуп, и вновь люди в темнице под угрозой смерти, и вновь помогает святитель Николай, но только уже чудесным образом — он является императору и епарху в сонном видении, в котором весьма грозно говорит с ними, обещая различные кары. И далее можно приводить примеры проявления и милости, и крото-

сти, и ревности, и мужества, и грозности, и дерзновенности. Но все это является производным главного качества святителя Николая — его *смирения перед волей Божией*, что заключалось в служении «*праведным основам жизни*».

Таким образом, смирение, как говорит и это Житие, может проявляться в *разных* формах и типах поведения, более того, именно эта особенность и отличает святительские жития от монашеских, мученических и др. Но мотивироваться любой поступок при этом может только одним: исполнением воли Божией, где главное — любовь.

2.5.2. «Слово иже во святых отца нашего Николы, о житьи его и о хожении его и погребении»

«Слово иже во святых отца нашего Николы, о житьи его и о хожении его и погребении» (дальше «Слово о житии св. Николая») — агиографический памятник, посвященный святителю Николаю, весьма своеобразный, который В. О. Ключевский считал «некнижной редакцией», переработкой южнославянского сказания о Николае Мирликийском [см.: СК, 1987, вып. 1, с. 170] и называл «одним из курьезнейших явлений в древнерусской литературе»[92] [Ключевский, 1871, с. 218]. В этом памятнике сильно проступает влияние «народного» понимания и почитания святителя, легендарность, граничащая с фольклором, и неожиданно появившиеся сюжеты о распространении святителем Николаем веры в Сирии, Армении и других странах. Но нам важна не история текста, а сложившийся в этом произведении образ Святителя. Рассмотрим событийную сторону и выраженный в поступках тип поведения, а также — позицию писателя в отношении к характеру образа этого святого. По всей видимости, это произведение изначально создавалось как «слово» к празднованию дня памяти святителя, судя по вступлению: «Благословен еси, господи Иисусе Христе Боже наш… прославил еси светлый праздник св. Николы. Мы же, братия, прославим тую землю, где жил св. Никола, на имя Миры Ликийския метрополия, а в наших русских странах весь род христианский память его честную в нынешний день светло празднуем…» [Ключевский, 1871, с. 453]). Здесь тоже указывается на архетип его служения — пастырство: «Он бо свое стадо честно упас…»; одновременно на его аскетическое устроение: постничество, молитва, бдения. С совершения аскетического подвига и начинается описание его пути, деяний: «Во дни дело его в церкви на молитве, а в нощи без сна

[92] Ключевский приводит его как пример «падения агиобиографического стиля в русской литературе XV—XVI веков» [Ключевский, 1871, с. 220].

пребывая, моляся Богу» [Ключевский, 1871, с. 454]. Анонимный агиограф несколько раз подчеркивает строгость молитвы св. Николая и его «вооруженность» крестом: «От рожества его лет 14 пошол по пророка слову Давида: яко птица иду в пустыню, а при себе держал образ животворящего Креста Господня и всю бесовскую силу поправ» [Ключевский, 1871, с. 454]. Дошел с крестом он до Кесарии, где жил три года, «тесный и скорбный путь ходяше, чистоту душевную и телесную соблюд, а недужных, приходящих к нему с верою, силою Христовою исцеляя» [Ключевский, 1871, с. 454]. Это первая часть пути св. Николая, его духовное формирование, которое описано достаточно кратко. Следующий этап его пути начинается весьма воинственно — с помощи своему народу во время нападения на Кесарию «поганых», которым не могли противиться христиане по многочисленности рати напавших: «И все грекове побегли в подгория тесные… в той час св. Николае прослезися и пад на земли моляся Богу за христианы», после чего прилетает к небес голубь, говоря: «*Дерзай*, Николае, избранниче Божий! Услышана бысть молитва твоя и сокрушатся языци поганстии» [Ключевский, 1871, с. 454]. И вновь возникает образ креста, силою которого побеждается враг. Св. Николай появляется в «рати христианской», причем невидимый, «зане облак светел покры его, и начат глаголати христианом: учините знамение Христово на лицах ваших крест и не возможет прикоснутися вам меч поганых» [Ключевский, 1871, с. 454]. Нужно заметить, что это произведение просто «дышит» народным пониманием образа св. Николая и удивительно теплым, полным веры и доверия, исполненным восторга отношением к нему. Рождается образ защитника, заступника, «правила веры» и одновременно смирения. Проследим только поступки святого в этом тексте. После победы над «поганскими языками» — «увидел св. Николай поганых погибель, и возрадовася и нача пети псалом сий: Дал вси знамение боящися тебе, Господи. Еже убежати от лица лука» [Ключевский, 1871, с. 454]. Когда стали искать его люди, чтобы воздать ему честь, то св. Николай «не хотя им явитися. Того же часу пошол в страны Генисарейскаи ходил и во Армении год и 9 месяц». И дальше мы видим, как ритм повествования убыстряется, включаются мотивы евангельские, из апостольских деяний. Он в Армении, затем в «Амполии Асирейской» крестит, учит веровать «в Бога живаго», прокаженных очищает, от болезней исцеляет, из девицы беса изгоняет. Причем этот эпизод повествователь описывает подробно, передавая диалог св. Николая с бесом, которого он «*поринул*… на землю и *вложил свой малый палец* в уста его и *тако рек*…», т.е. заставил отвечать на свои вопросы, а затем послал в место мучения

«до скончания века», куда тот и «пошол плачася» [Ключевский, 1871, с. 455], а девица встала исцеленная.

И опять уходит от славы св. Николай (этот мотив «убегания славы» — один из постоянных мотивов, особенно часто встречающийся в житиях юродивых и преподобных), теперь в Антиохию, где живет 12 дней, «со святыми отцами моляся» [Ключевский, 1871, с. 455], после чего он идет в Рим к св. апостолу Петру. По дороге молится — и тут же встречает беса, который представляется ему ангелом света, — так реализуется, характерный в большей мере для агиографии о пустынножителях, преподобных отцах-пустынниках, мотив борьбы с бесами. Главное для нас заключается в характеристиках его поведения, проявляющего решительность, мужество, безбоязненность — т.е. *дерзновенность*. Диалоги с бесами всегда со стороны св. Николая безбоязненны и решительны и всегда заканчиваются не просто исчезновением бесов, но их мучением, наказанием со стороны св. Николая. И как Спасителя бесы просили их не мучить, так и св. Николая просят, он же их силою креста низвергает, связывает, отсылает в места мучений и т.д. В тексте много глаголов, что и объясняется насыщенностью действием, поступками, среди которых главные — молитва, обращение в христианство «множество многое поганых», исцеления, которые практически заимствованы из Евангелия: «Немощнии исцеляхуся, слепии прозирали, глусии слышали, хромии ходили и прокаженные очистилися» (ср.: «И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают…») (Мф. 11:4—5), борьба с бесами, различные чудеса. И чудес совершается много, что отражает сложившееся, видимо, уже к тому времени отношение к святому как чудотворцу. Об апостольском служении говорит агиограф, сравнивая св. Николая с апостолами, крестившими, просвещавшими, исцелявшими и т.д. людей. Так, ходя через разные страны («Из Рима пошол в Египет Александрейский», и много «поганых в веру христианскую обратил»), он достигает Ликии, где и становится епископом.

И в том же духе повествуется подробно об участии св. Николая в первом Вселенском соборе, где проявляется его дерзновенность в защите веры. Именно тут содержтся рассказ о пощечине, данной Арию святитетелем[93], о его наказании за это, причем очень своеобразно пе-

[93] Ключевский пишет о том, что русский редактор, перелагая болгарскую редакцию греческой «повести о погребении» св. Николая, «внес в свое переложение этой повести две прибавки: рассказ об участии св. Николая в заседаниях Никейского собора с любопытными легендарными подробностями… и заключительное обращение к русским сынам и дщерям, имеющее вид похвалы святому [Ключевский, 1871, с. 220].

реданном: «Вси святии отци почали роптати с великим гневом на св. Николу о том ударении и почали всим собором снимати святительский сан со св. Николы, и разжегше плиту, почали ему браду припаливати, глаголя: не годится нам, святым сущим, рукою дръзку быти» [Ключевский, 1871, с. 457].

Остановило наказание чудесное — в видении — явление Божиих знамений и заступничества Божией Матери самому царю Константину и всем св. отцам. Все это означало, что не *дерзость*, в котором заключается *своеволие*, а *дерзновение*, основанное на вере и любви Богу, проявленное св. Николаем, было угодно Богу. Так идея дерзновения организует сюжетный путь святого в этом очень живом, оригинальном, выражающем особенности народного понимания святости Николая Чудотворца, произведении.

Впечатляет финальная часть «Слова о житии св. Николая», выражающая надежду, истинные чаяния народа, которые он связывает с образом святителя Николая. Так, в сцене смерти говорится о главном желании и молитве св. Николая к Богу — о даровании ему по смерти являть свою защиту всем к нему обращающимся — и об ответе Бога на эту просьбу обещанием: «В той час пришол глас к нему с небеси: угодниче Божий Николае! Чего просишь у Господа Бога твоего о людях, кто тя призывает на помощь, всем подаст Господь Бог милость свыше того тебе ради, любовниче св. Троица!» [Ключевский, 1871, с. 458]. Так утверждается в сознании народном образ святителя-Николая — заступника во всех бедах и обстояниях, чудотворца, обладающего силой дерзновенной молитвы и деятельным, *активным смирением*, в котором есть отреченность от себя ради любви к Богу и ближним.

Таким образом, данная русская редакция[94] избирает в большей мере одну сторону личности святого — дерзновенности и заступничества, в отличие от переводного жития Симеона Метафраста, представляющего читателю именно многосторонность его служения, разносторонность его духовного облика, в котором смиренность выражается и в кротости, и в дерзновенности, но вырастает все — из любви. Именно в этом — в идее любви святителя к пастве — и совпадают оба произведения, отвечая одному архетипу — евангельского Пастыря доброго.

---

[94] Об этой редакции М.С. Крутова пишет: «…в русской рукописной традиции тесно переплелись жития св. Николая I и II типа и к житиям I типа стали прибавляться чудеса, заимствованные из жития II типа. Не исключено, однако, что это могло произойти и не на Руси, а в Византии, и при составлении житий разных типов там мог быть использован один источник» [Крутова, 1997, с. 132].

Глава 3

ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ АГИОГРАФИИ XI — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVII ВЕКА

Первые русские агиографические произведения появляются рано и являют сразу собой образцы для подражания. Сосуществуя одновременно с активно развивающейся переводной литературой, они испытывают ее влияние, которое носит характер не литературного заимствования, а типологической связи на основе причастности одному контексту — Церковного Предания, о чем мы подробнее писали во второй главе, говоря о значении Церковно-Уставных чтений, где, по словам Н.К. Никольского, и «*следует искать разгадку и основного направления древнерусской духовной литературы, и последовательности в ее развитии, и частных интересов ее, и стилистических вкусов писателей, живших до половины XVII века включительно*» [Никольский, 1901, с. 227]. Благодаря освоению богатейшей переводной литературы, включая тексты богослужебные и внебогослужебные, но относящиеся к сфере Церковного Предания, уже на раннем этапе развития древнерусской словесности сложились *антропологические воззрения* древнерусского писателя, его *представления об идеале*. Был освоен и принцип создания образа человека, который определяется главным принципом христианского жизнестроения, или способа жизни, — *уподобления Христу как идеальному Образцу*. Этот принцип, на который указывают исследователи агиографии, связан с категорией *образа* и *подобия*: святые проходят путь восстановления в себе *подобия Богу* и высвобождения от греха в себе же *образа Божия*.

Таким образом, Древняя Русь, приняв веру византийского «образца», вошла в древнехристианское Предание и стала *из него*, изнутри самого Предания, творить культуру. И очень скоро *сама русская история* стала источником того *образа человека*, который писатели стремились и понять и изобразить в своих произведениях. (В этом смысле можно «прочитывать» и термин «средневековый историзм», предлагаемый Д.С. Лихачевым в отношении к древнерусской литературе XI — нач. XVII века, т. к. герои книжности были историческими лицами, но содержание образов в агиографии определялось не сугубо историческими причинами, что мы увидим позднее).

Конечно, центральным в литературе иерархического типа, каковой и является средневековая, мог быть только идеальный образ, во-

площающий идеальные черты личности (в отличие, например, от литературы XIX в. с ее *поиском* идеала, но изображением в качестве главного персонажа — «героя нашего времени»). Это объясняется еще и *принципиально ценностным* подходом древнерусского писателя и к жизни, и к создаваемым текстам, а также его целью, внелитературной, но все же одновременно становящейся и собственно-книжной, которая остается неизменной до XVII в., — целью *спасения души в Вечности*.

Но при неизменности этой цели, как и христианских воззрений на человека и мир, словесность Древней Руси претерпевала изменения. Существуют различные периодизации древнерусской литературы, основанные на разных принципах. При всех их различиях, исследователи выделяют как целостный — при дроблении внутри — большой период с XI по конец XV века, и согласно говорят о том, что *явные* перемены в древнерусской литературе начинаются в конце XV — начале XVI в., которые усматриваются, главным образом, в смене стиля и общей жанровой картины в XVI в., — т.е. в постепенном движении к обмирщению.

Безусловно, внутри этого периода — XI—XV вв. — есть определенная динамика, те изменения, которые сказываются на литературных особенностях произведений словесности при сохранении целостности литературы как таковой. Но природу этой целостности и причины постепенных собственно литературных изменений ученые объясняют по-разному. Мы не преследуем специальной цели рассмотрения периодизации древнерусской литературы, что составляет самостоятельный предмет исследования, которое и проведено А.Н. Ужанковым в ряде его работ [см.: Ужанков, 2007, 2009, 2011 и др.]. Наша задача в этой главе — описание идеального образа человека собственно русской агиографии, который, как и в агиографии переводной, является *человеком смиренным*, с учетом имеющихся концепций историко-литературного развития русской средневековой книжности.

О теории стилевого развития древнерусской словесности Д.С. Лихачева и методологии исследования образа человека, остающейся актуальной сегодня, мы говорили выше, в связи с анализом его исследования «Человек в литературе Древней Руси»[95]. Еще раз укажем лишь на то, что Д.С. Лихачев образ человека в разные эпохи рассматривает в разных жанрах. Для характеристики литературы периода XI—XIII вв., относимой ученым к монументально-истори-

[95] См.: Раздел 1.1. данного издания.

ческому стилю, он берет только так называемую «светскую» литературу, *не жития*, т. к., по его мнению, святые составляют «особую группу»: они «внесословны», находятся «между земным и божественным» [Лихачев, 1987, с 28]. Жития в предложенной системе стилей подвергаются анализу академиком Лихачевым только в связи с характеристикой экспрессивно-эмоционального стиля (конца XIV — начала XV в.) на материале творчества Епифания Премудрого, что обусловливается следующим образом: «Для каждой эпохи и для каждого стиля существуют в литературе жанры, в которых эпоха и ее стиль отражаются наиболее ярко. Для конца XIV — начала XV в. таким самым типическим жанром явились жития святых. В этом жанре отчетливее всего проявились черты нового в изображении человека и свойственная своему времени ограниченность» [Лихачев, 1987, с. 77]. И еще при характеристике литературы XVII в. из агиографических он рассматривает Повесть об Ульянии Осорьиной и Повесть о Марфе и Марии, но, скорее, не как агиографические произведения, а как явление мирской бытовой повести, в которой «идеализация… образа идет своими путями, далекими от прежних житийных трафаретов» [Лихачев, 1987, с. 105].

Все это делает сложным выявление доминанты, объединяющей образ человека в житиях разных периодов развития литературы, соответственно, и отличий в способе, формах его изображения.

Удачной представляется нам концепция литературных формаций и периодизация, предложенная А.Н. Ужанковым, в которой есть принцип, позволяющий выстроить художественную целостную систему каждого периода — по *способу познания мира* древнерусским книжником. Период XI — конца XV в. в предложенной А.Н. Ужанковым системе относится к первой литературной формации — *теоцентрической,* в соответствии с теоцентрическим мировоззрением, «в течение которой христиане пребывали в ожидании конца света» (он ожидался в 1492 году) и думали о спасении души[96]. Внутри эта формация разделяется ученым на стадии, которые отражают изменения в мышлении писателей — относительно мировосприятия, миросозерцания и миропонимания — и объединены одним характеризующим признаком: «идеалистическим (или религиозным) способом познания мира “умом” — “очами духовными” — с помощью (посредством)

[96] Это нашло отражение и в тексте Жития преподобного Сергия, где Епифаний Премудрый прямо пишет: «Сего Богъ проявилъ есть в последняя времена на скончание века и последнему роду нашему, сего Богъ прославилъ есть в Руской земли и на скончание седмыа тысяща» (БЛДР, 1999, т. 6, с. 402).

Божественной благодати, основанной на вере» [Ужанков, 2011, с. 107]. Сам же период именуется ученым *синергетическим*, и он разделяется внутренне на два этапа, что отражает принцип творчества: «На первом его этапе, характеризующемся идеалистическим мышлением (XI — первая половина XIV в.) *творчество осмысляется как Божественный акт.* Писатель, точнее, “съповедатель” — выступает *по послушанию* как посредник в передаче в письменах сакрального смысла, открытого ему по Благодати. *В процессе писания осуществляется синергетическая связь Бога и человека.* <…> На втором этапе (вторая половина XIV — 90-е годы XV в.) проявляется объективно-идеалистическое мышление, сказавшееся *в осознанном присутствии воли человека в акте словесного творения.* Творчество осмысливается как взаимодействие Божественной Благодати и свободной воли человека, то есть та же “синергия”, но уже осознанная (желанная) писателем» (курсив в цитате — автора. — *Л.Д.*) [Ужанков, 2011, с. 109]. Период конца XV — первой трети XVII в. А.Н. Ужанков называет *антропоцентрическим*, и он также имеет внутри дифференциацию. Главным для ученого является то, что в этот период «доминирующей стала проблема *личности*, личного спасения путем обожения человека — восстановления его потерянной духовной природы. Именно в этот период на Руси появляются парсуны — портреты исторических *личностей*, а в публицистике господствует *личная* точка зрения по любой проблеме» [Ужанков, 2007, 85—86].

Все это не может не сказаться на способе создания образа человека в произведении, и на его содержании, и в поэтике, так как при всех особенностях древнерусского текста, когда «писательская деятельность не могла управляться чисто литературными законами» [Пиккио, 2003, с. 137], — но, добавим, не могла и не зависеть от литературных законов, в свою очередь, зависимых от «способа познания мира», — все же есть *формы выражения* содержания; идея и дух себя оформляют, и это рождает особый тип художественности, о чем мы говорили в первой главе.

Не обращаясь специально к проблеме периодизации всей древнерусской агиографии, мы, тем не менее, выстраиваем последовательность рассмотрения текстов с учетом этапов развития русской святости и ее типологии, обусловленной историческими и историко-литературными процессами.

XI—XII вв. — начало формирования всех жанров, в том числе и агиографии с ее идеальным образом — человеком смиренным. Безусловно, исторические процессы (если понимать историю в нераздельности церковного и светского начал) определили тип святости, основ-

ной характер продвигов святых. Возникает и воплощается в жизнь идея служения, равного апостольскому, совершается Крещение Руси — и изображается в первых же русских произведениях образ равноапостольного князя Владимира; формируются представления об идеальном образе князя — и этот образ воплощается в «Поучении» Владимира Мономаха, что сказывается в дальнейшем на содержании образов идеальных князей агиографии; совершают подвиг непротивления, или смирения, князья Борис и Глеб — и появляется их Житие с главной идеей страстотерпчества; начинается история монашества — и рождаются преподобнические жития Феодосия, Антония Печерских и др. монахов-подвижников, Киево-Печерский патерик; появляются первые русские епископы — и рождается на Руси святительский тип жития. Таким образом, в этот период мы обнаруживаем складывание разных типов житий, в которых легко прочитывается, с одной стороны, влияние византийской литературы, а с другой — оригинальность собственно-русской святости и влияние устного творчества в области жанрово-стилевых форм, преображающихся в контексте агиографии.

Период XIII—XIV вв., связанный с татаро-монгольским нашествием, дает нам преимущественно тип святости благоверных князей и образ смирения, характерный для этого типа подвига. Подвиг *защиты* русской земли как христианской — в образе благоверного князя Александра Невского, *мученический* и *страстотерпческий* подвиги — в образах князей Василька Ростовского, Михаила Черниговоского, Михаила Тверского и др.

В эпоху второй половины XIV — конца XV в., названную «русским возрождением», доминирует монашеский подвиг, вдохновленный образом святости преп. Сергия, чья деятельность оказалась определяющей не только для церковной, но и светской, более того — для политической истории Руси. Духовные линии его подвига простираются и в агиографию XVI века, которая также нам представляет образцы преподобнического подвига, и жития о преподобных составляют едва ли не основной корпус житий этого периода развития русской агиографии. Не менее важное место занимает и агиография, посвященная святителям, что объясняется особой ролью русских епископов в исторических процессах, которые не были отделены в русской истории от собственно-церковных процессов.

XVI — первая треть XVII в. в агиографии отмечены серьезными переменами в области стиля. Ощутимо влияние автобиографизма, проявляется индивидуальность стиля писателя и т.д. И появляется новый тип святости — «мирянский», или праведнический, обращенный к идее спасения в домашней, семейной, бытовой жизни, что на-

ходит свое выражение в жанре агиографической повести — Повести о Петре и Февронии, Повести об Ульянии Осорьиной и Повести о Марфе и Марии, которые имеют богатую исследовательскую традицию, но и по-прежнему нерешенную проблему о соотношении агиографического, фольклорного и биографического.

В соответствии с доминирующими в разные периоды развития книжности типами святости мы и будем рассматривать идеальный образ русской агиографии XI — первой трети XVII в. — *человека смиренного*.

3.1. Формирование идеального образа человека в древнерусской словесности (XI—XII вв.)

Обратимся к самому началу развития оригинальной русской литературы, которая появляется очень рано, почти одновременно с пришедшими на Русь переводными книжными образцами, опираясь и отталкиваясь от них, сохраняя, вбирая ценностно-идейное содержание и наработанные формы византийской литературы и одновременно насыщая их собственно-русским звучанием. И образ человека, будучи центральным образом в произведении и в литературе как таковой, отражает и выражает в себе все те процессы, которые происходили в содержательном и эстетическом развитии литературы.

Период самый первый — он же и определяющий весь путь древнерусской книжности — все исследователи согласно относят к XI—XII вв., т.е. киевскому периоду формирования государственности Руси. Именно в эти два века появились основные жанры, сформировались главные идеи и идеалы, освоены библейская картина мира и антропология, определившие пространственно-временные координаты и образ человека в древнерусских текстах. Наконец, проявилось и высокое художественное (в средневековом, конечно, смысле этого слова) мастерство первых творцов словесности, освоивших специфический характер образности, восходящей к своему каноническому образцу — Библии и текстам церковного происхождения — и одновременно питавшейся из родника устной народной поэзии[97].

---

[97] Заметим, что одной из важнейших проблем медиевистики была и остается проблема соотношения форм, рожденных «высокой книжностью» в контексте Священного Предания, и форм, пришедших из устного творчества с их мифологическими корнями. Это вопрос о т. наз. «двоеверии» — соотношении в пространстве одного текста форм из разных религиозных контекстов, и его мы коснемся в дальнейшем на конкретных примерах в отношении к интересующей нас проблеме — специфике образа смиренного человека.

Русская агиография, которая составляет основной предмет нашего исследования в этой главе, формировалась не только под влиянием переводной литературы. На нее, конечно, оказывал воздействие общелитературный контекст, особенно в первые века христианства на Руси. Прежде появления первых житий, а потом и наряду с ними мы видим и другие жанры, объединенные с агиографией главным — причастностью Священному, или Церковному, Преданию, составляющему общий для древнерусской книжности контекст: проповеди, летописание, хождения, сборники поучительного характера. Наиболее репрезентативными в XI — нач. XII в. являются «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, созданное в середине XI в., и «Поучение» Владимира Мономаха начала XII в.

3.1.1. Образец смирения: «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона и «Память и похвала князю русскому Владимиру»

Поистине первым произведением русской словесности, открывшим ее собственную историю, как известно, стало *«Слово о Законе и Благодати»* митрополита Илариона[98]. Оно определило вектор развития всей русской культуры, о чем писали ученые разных эпох [см.: Горский; Розов; Лихачев, 1979; Молдован, 1984; Топоров, 1995; Кожинов, 1991; Дерягин; Ужанков, 1999, и др.]. Хотя, как справедливо пишет В.Н. Топоров, «…учитывая масштаб этого памятника и его роль в русской культуре и истории, научное исследование текста оставалось не на том уровне, который можно признать удовлетворительным. Трагические обстоятельства в истории России вполне объясняют то, что в течение практически семи десятилетий «Слово о Законе и Благодати» у нас не изучалось» [Топоров, 1995, с. 259].

Не касаясь проблем историософского содержания этого гениального произведения, мы обратим внимание на интересующий нас вопрос изображения идеального человека. Ведь «пальма первенства» в этом принадлежит по праву именно митрополиту Илариону, который, раскрывая смысл отличия Ветхого Закона от Евангельской Благодати, обновившей весь мир и человека, и раскрыл смысл этого обновления, и дал *образ нового человека* в своем произведении. Это отмечают исследователи, в том числе и Л.А. Черная, которая говорит о «вырабатывании нового христианского идеала человека» митрополитом Иларионом в похвале святому Владимиру. Правда, она видит использование автором для этих целей «дохристианских принципов восхвале-

[98] Библиография к данному памятнику [см.: ПЭ. 2010, т. 22, с. 126].

ния князя», а именно — «языческой оценки «мужества и храбрости», «крепости и победы». Эта мысль вызывает сомнение: в столь целостном, непогрешимо органичном произведении, догматически безупречном, вряд ли могут утверждаться языческие ценности. Все же «мужество и храбрость» не являются сугубо языческими достоинствами. Напротив, вся последующая литература — агиография, летописные повести, воинские — утверждает вполне христианский смысл этих качеств. Речь здесь должна идти если и об «отголосках» язычества, то только в значении их преображения в христианском контексте. Точнее в этом смысле высказался А. Н. Ужанков: «Впервые в древнерусской литературе Иларион создает образ идеального князя, обозначая нравственные критерии, которым тот должен соответствовать, первым на Руси обосновывает богоданность княжеской власти и указывает принципы ее наследования» [Ужанков, 2011, с. 175]. Для нас идея богоданности власти князю важна для понимания принципа власти «не от себя», власти как служения ею и Богу, давшему эту власть, и своему народу, а значит, исполнения не *своей* воли, а воли Бога. Это меняет понимание сути образа Владимира, обновленного крещением, в сравнении с пониманием языческим. Его поступки теперь мотивируются не своей волей и не силой собственной власти, а Свыше. Заметим: ведь после крещения *тип поведения князя Владимира не меняется* — его активность, деятельный характер, сила воли, — но меняется главное — мотивированность поступков, их содержание, а значит, смысл и направленность. И еще важные мысли высказал исследователь в связи с интересующей нас проблемой идеального человека в этом произведении. Приведем более полно цитату: «Первая, теоретическая часть “Слова” была необходима не только для обоснования общемировой идеи равноправия народов, принявших Благодать, но и для *сопоставления регламентированных законов с нравственными критериями оценки поступков* <…> подзаконное состояние не могло дать человеку *свободу — внешнюю и внутреннюю*. Потому-то Закон и был лишь предтечей Истины. Истина в понимании Илариона — это высочайший, абсолютный нравственный идеал христианства. Высшая истина — это Христос и Его учение. *Познание Истины предоставляет человеку свободу в выборе своей линии поведения* и возлагает на него самого оценку собственной деятельности, и, в качестве оценочного критерия, дает моральную этику христианства. <…> Обосновав *право на свободу действий*, свободу поступков, в первой, теоретической части, Иларион в третьей части иллюстрирует свои положения примерами из жизни и деятельности первых киевских князей-христиан» [Ужанков, 2011, с. 176—

177]. Существенна здесь категория *свободы*, которая, как известно, является для человека свободой выбора, в которой участвует *воля* человека, прежде всего. И хотя, заметим, идея свободы в приведенной цитате не связывается с идеей смирения, но логика мысли ведет к этому. Ведь фактически сказанное означает, что Иларион первым в русской литературе открывает *идею смирения* как *действие закона свободы в Истине*. И это есть свобода волеизъявления и ценностной направленности воли человеком.

Смирение как категория здесь осмысливается в ее философско-богословском аспекте. Ведь не только образ князя Владимира и затем Ярослава Мудрого выражает идею свободы выбора и идею совершенства, заключающуюся в смирении. Самое главное, что в этом произведении дается Образец совершенства — Образ Христа. И это первое обращение русского писателя-книжника к Образу Богочеловека, ставшего центральным для всей русской словесности.

В первой философско-догматической части произведения, исполненной высочайшей поэзии, построенной с безупречным совершенством, в образно-символической форме митр. Иларион раскрывает образ Христа как Богочеловека, опираясь, конечно, не на собственное толкование, но на святых отцов, труды которых он прекрасно знал[99].

В великолепном, по своей богословской глубине, силе мысли и поэтичности, отрывке, посвященном раскрытию совершенства Богочеловеческой природы Христа, звучит эмоционально насыщенный, передающий чувство благоговейного восторга, радости, благодарности голос митр. Илариона, искусно доводящего до воспринимающего сознания сложные идеи нераздельности и неслиянности трех ипостасей Божества, вочеловечения, воплощения Бога, в Себе плоть преобразившего, соединившего в Себе, также нераздельно и неслиянно, две природы — божественную и человеческую, и тем самым открывшего путь человечеству к богоуподоблению. «Один из <Святой> Троицы, он — в двух естествах: Божестве и человечестве, *совершенный*, а не призрачный *человек — по вочеловечению*, но и *совершенный Бог — по Божеству*. Явивший на земле свойственное Божеству и свойственное человечеству <…> Как человек, он был повит пеленами, — но, как Бог, звездою путеводил волхвов; как человек, он возлежал в яслях, — но, как Бог, принимал от волхвов дары и поклонение; как человек, он бежал в Египет, — но, как Богу, поклонились <ему> рукотворения

---

[99] Связь текста «Слова о Законе и Благодати» со святоотеческой литературой представляет собой отдельную тему для исследования.

египетские; как человек, он пришел воспринять крещение, — но, как Бога, устрашившись <его>, Иордан обратился вспять; как человек, обнажившись, он вошел в воду, — но, как Бог, приял свидетельство от Отца: “Сей есть Сын мой возлюбленный”; как человек, он постился сорок дней и взалкал, — но, как Бог, победил искусителя; как человек, он пошел на брак в Кане Галилейской, — но, как Бог, претворил воду в вино <…> как человек, он был распят, — но, как Бог, своею властью распятого с ним <благоразумного разбойника> ввел в рай…» и т.д. (Перевод диакона Андрея Юрченко. — *Л.Д.*) [БЛДР, 1997, т. 1, с. 35].

Митр. Иларион сумел передать и *человечность* и *божественность* Образа Спасителя, умело выстраивая это повествование на основе евангельских цитат, чутко расставляя акценты на главных Его проявлениях как Бога и *совершенного Человека*.

Идущее вслед за тем повествование о крещении Руси Владимиром как о таинстве, в котором преобразилась Русская Земля, о самом Владимире, уподобившемся Христу, утверждает эту идею призванности человека к *совершенству*, которое достижимо теперь и для любого русского человека благодаря таинствам, соединяющим человека с Богом, но не без свободного волеизъявления самого человека и его дальнейшей жизни по заповедям Божиим, т.е. *по воле Бога*. Таков образ князя Владимира, а затем и Ярослава Мудрого в этом произведении — исполненные активности, энергии, деятельной веры. Об этом справедливо пишет Л.А. Черная: «Портрет нового человека мастерски воссоздан Иларионом <…> Перед новым человеком встают и новые задачи как по самоусовершенствованию, так и по *деятельному преобразованию окружающего мира*. Иларион намечает круг подобных задач: во-первых, просвещение христианством, обращение в новую веру неверных. Во-вторых, «украшение» земли Русской, строительство храмов, наконец, что особенно подчеркивается, “человеколюбие”» [Черная, 2008, с. 153].

Итак, образ князя Владимира, который внешне не ассоциируется с человеком смиренным, все же именно таковым и становится, «во Христа облекшись» (Гал. 3:27). Не изменив типа поведения, который остался таким же активным и деятельным в отношении к миру, как и до крещения, он изменяет его смысл, назначение, направленность. Как это произошло — об этом пишет митр. Иларион, и мы видим все ту же последовательность в действии Промысла Божия и свободы человека, какую видели в описанных нами ранее переводных житиях святых: вначале возникает *желание в сердце* князя Владимира («возгорелся духом и возжелал он серд-

цем стать христианином самому и <христианской> — земле его» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 45]). И затем следует ответ Бога, который Сам *открывается* человеку. *Как* открывается — остается предметом риторического вопрошания Илариона, риторического — в силу того, что прямой ответ и невозможно получить об этой тайне богообщения. («Как уверовал? Как воспламенился ты любовью ко Христу? Как вселилось и в тебя разумение превыше земной мудрости, чтобы возлюбить невидимого и устремиться к небесному? Как взыскал Христа, *как предался ему*? Поведай нам, рабам твоим, поведай же, учитель наш! Откуда повеяло на тебя благоухание Святого Духа? <…> Как разверзлось сердце твое? Как вошел в тебя страх Божий? Как приобщился ты любви Его? Не видел ты апостола, пришедшего в землю твою и своею нищетою и наготою, гладом и жаждою *склоняющего к смирению сердце твое*. Не видел ты, как именем Христовым бесы изгоняются, болящие исцеляются, немые говорят, жар в холод претворяется, мертвые восстают. Не видев всего этого, как же уверовал?») [БЛДР, 1997, т. 1, с. 47]. И все же Иларион указывает на один из способов познания Творца, говоря, что Владимир «притек ко Христу, лишь *благомыслием и острым умом* постигнув, что есть единый Бог, творец <всего> видимого и невидимого», тем самым дополняя характеристику идеального образа князя. Теперь Владимир, креститель Руси, действует не для самоутверждения в *этом* мире, а для утверждения в нем, в *этом* мире, воли Бога. И его главной целью является спасение души — и своей, и вверенного ему народа.

Образ князя Владимира несет черты равноапостольной святости, что выражено в «Слове» в сравнении его с равноапостольным князем Константином. Апостольское служение отличается именно своей направленностью к миру, еще не просвещенному и не преображенному, с целью просветить и преобразить. И это служение, которое, впрочем, сродни и пророческому, рождает тип поведения именно такой — активно-преобразующий. Означает ли это несмиренность человека? Отнюдь. Мы в образе князя Владимира уже получаем образец свободного внутренне — и внешне — правителя, только это свобода во Христе, и деятельность его — это уже со-творчество, являющее синергию воль человека и Творца.

Этой же идее отвечает еще одно произведение раннего периода, посвященное князю Владимиру, уже агиографического характера: ***«Память и похвала князю русскому Владимиру»***, созданное в XI в., автором которого является монах Иаков [БЛДР, 1997, т. 1, с. 316—327]. Образ князя Владимира здесь несет все вышеназванные черты,

более того, здесь эти черты укрупняются, усиливаются, многажды повторяясь на протяжении всего повествования. Также сохраняется автором идея свободного выбора, т. к. вначале «*разгорелось Святым Духом сердце его, желая* святого крещения», после чего, «видя желание сердца его, Бог, зная о доброте его, снизошел с небес на князя Владимира милостью своею и щедротами» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 319]. Так же князь деятелен, активен, ревностен — теперь уже в служении Богу и народу, и все это потому, что «благодать Святого Духа осветила сердце его, и *научился по заповеди Божьей поступать*, и жить добродетельно по-божьи» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 319]. Расширяется ряд тех, кому уподобляется Владимир: «*Подражал царям святым блаженный князь Владимир, пророку Давиду, царю Иезекии, и трижды блаженному Иосии, и великому Константину*» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 321]. Смирение, как и в «Слове», явлено во внутреннем выборе, в мотивации поступков. Даже взятие Корсуни уже *после* крещения[100] мотивируется как благое дело: «Замыслив поход на город греческий Корсунь, так молился князь Владимир Богу: "дай мне город, *чтобы взял и привел людей христиан и попов на всю землю*, и пусть *учат людей закону христианскому…*"» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 325]. И еще одно качество подчеркивает в св. Владимире Иаков — чувство благодарности. Заметим, это чувство — тоже признак смиренной души. И Владимир, как пишет Иаков, «в *радости со смирением в сердце* говорил: «Господи Владыка благой, помянул ты меня и привел на свет, и познал я тебя, Творца всего сущего. Слава тебе, Боже всех, Отец Господа нашего Иисуса Христа!» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 323].

Таким образом, «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона положило начало развитию русской словесности, выразив мировоззренческую, идеологическую, ценностную концепцию мира и человека, открыв самую суть и смысл русской истории, заодно определив и развитие русской культуры как таковой и изображение князя Владимира как первого образа равноапостольного князя — идеала человека в древнерусской литературе. Вслед за ним написанное произведение «Память и похвала князю русскому Владимиру» только развило этот образ по означенным координатам, ни в чем не изменив его идейно-ценностной направленности в сравнении с текстом митр. Илариона.

[100] Как говорится в комментариях к публикации в БЛДР (с опорой на исследования А. А. Шахматова), «именно в «Памяти и похвале», а не в позднейших летописях содержатся правильные даты», в частности, взятие Владимиром Корсуня «после крещения в 989 г., а не в 988 г.» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 524].

В начале XII в. появляется «Поучение» Владимира Мономаха, которое само по себе уже свидетельствует о том, что христианский идеал жизни за первое столетие глубоко вошел в сознание народа. В этом памятнике самой древней русской книжности со всей определенностью вырисовываются идеальные черты князя в их конкретно-историческом выражении, личностно окрашенные, вполне живые при всей идеальности, вырастающие уже из *практики* личной жизни. Это произведение значимо во многих отношениях. И особенно — для формирования идеала жизненного поведения, того ее принципа, который определяет способ жизни и идеальные образы князей. В том числе в агиографии. Это отметил И. Кологривов, поместивший в своем исследовании святости «Поучение» Мономаха перед описанием святости благоверных князей: «Прежде чем перейти к рассмотрению группы князей, достигших святости через общественное служение на благо своих подданных, и чтобы лучше понять характер их святости, полезно остановиться на “поучении” князя Владимира Мономаха его детям. <…> Это — образ идеального русского князя, начертанный рукою одного из лучших представителей своего рода…» [Кологривов, 1961, с. 67].

Обратимся к его герменевтическому прочтению в поисках ответа на вопрос о том, как являет себя категория *смирения* и что характеризует образ смиренного человека.

3.1.2. Идеал князя в «Поучении» Владимира Мономаха

При всей многочисленности исследований «Поучения» Владимира Мономаха, вопрос о содержании его образа и формах его воплощения, о типе личности, в нем выраженной, остается открытым.

Напомним, что пишет Д. С. Лихачев о «светском» герое: «Церковные добродетели *лишь механически* присоединялись в характеристике светских героев к основным светским, феодальным добродетелям». И далее ученый «разводит» светских и духовных лиц по социальным ролям: «В основном *два идеальных образа* доминируют в жизни, а вслед за нею и в литературе: *светский* и *церковный*» [Лихачев, 1987, т. 1, с. 35].

В соответствии с этой типологией, естественным было причисление образа Владимира Мономаха к *светскому* типу со всеми вытекающими отсюда характеристиками: это образ феодального правителя, храброго воина, мудрого политика, обладающего «стра-

стностью политического бойца»,[101] целью которого является «утверждение нового политического принципа разделения Руси на ряд княжеств-вотчин» [Лихачев, 1987, т. 2, с. 149]. К этому еще добавляются качества — моральные достоинства и высокая образованность, «начитанность» [Творогов, 1996, с. 33] Владимира Мономаха, связанная с обилием цитат из сакральных текстов — Псалтири, сочинений Василия Великого, Шестоднева и др., что, впрочем, не рассматривается как проявление особого — религиозного — типа сознания, а лишь как выражение «этической системы его политики»[102] [Лихачев, 1987, т. 2, с. 137].

Неожиданным представляется нам также вывод о содержании образа Владимира Мономаха, сделанный А. М. Панченко, который увидел языческое и христианское содержание в *«сосуществовании языческого «обычая» и христианского «закона»,* что он связал с «двоименностью» героя, а также присутствием цитат из Псалтири в первой части произведения и отсутствием таковых во второй: «Про первую можно сказать, что она написана Василием. <…> Вторая часть написана князем Владимиром, воином и охотником. *Достаточно прочесть её, чтобы увидеть: ни Десятисловие, ни Нагорная проповедь на этот текст не влияют*»[103] [*Гумилев, Панченко*, 1990, с. 48—49].

По-иному трактует «Поучение» А. Н. Ужанков, который рассматривает произведение Мономаха в контексте «Повести временных лет». Его главная мысль заключается в эсхатологичности сознания летописца, в ведущей роли идеи Страшного суда, организующей все художественное пространство как летописи в целом, так и «Поучения» Владимира Мономаха. Целью «Поучения» (как и его части — послания Олегу Святославичу) А. Н. Ужанков считает «самообличе-

[101] Там же Д. С. Лихачев говорит о «страстной терпимости» Владимира Мономаха, «за которой чувствуется мучительная борьба с самим собой». К сожалению, суть этой борьбы не раскрывается и словосочетание «страстная терпимость» выглядит, скорее, поэтическим тропом, потому что с христианской точки зрения это невозможное сочетание взаимоисключающих смыслов.

[102] Актуальной является эта точка зрения и сегодня, т. к. по-прежнему некоторые исследователи видят главным в «Поучении» Владимира Мономаха — «призыв к примирению и прекращению розни ради могущества государства», т.е. сводят всю глубину духовно-нравственного его содержания к политической функции: «Значение Мономаха в истории русской этической мысли состоит в том, что он обозначил моральные критерии для политики» [см.: Мильков, 2010].

[103] Последняя мысль — об отсутствии влияния Десятисловия и Нагорной проповеди на вторую автобиографическую часть «Поучения» — нуждается в проверке: действительно ли выпадает вторая часть из христианского контекста всего «Поучения», и образ Мономаха обретает языческие черты?

ние и покаяние перед Высшим Судьею» [Ужанков, 2007, с. 300—304]. И это концептуально важная для нас мысль.

Итак, зададимся вопросом: что же является главным в образе Мономаха? Каким он предстает перед читателем из написанного им «Поучения»? Какой *тип человека* воплощает в себе этот образ русского князя? Сильной личности, мудрого политика, «нравственного властителя» (В. В. Мильков), двоящийся и распадающийся образ язычника/христианина, или все же русского князя-христианина, кающегося грешника? Что является доминантой этого образа, предопределяющей тип поведения, отношения к миру? При анализе текста будем помнить о церковном характере древнерусской словесности XI—XII вв. и ее основном методе, который определяется как «*религиозно-символический*» [Ужанков, 2007, с. 100]. Для нас важен тот факт, что средневековый текст — и в этом его специфическая особенность — ориентирован не на *художественное*, а на *реальное* пространство и время, и писатель нацелен не на собственное творчество, а на со-творчество, когда сам текст есть *способ жизни, деяние*, направленное на внехудожественную цель. Именно с этим его качеством и связана специфика жанровой формы «Поучения» Мономаха, зависящей от *способа создания текста*: перед нами не просто сочетание трех жанровых форм — собственно-поучения, автобиографии (которой в то время не могло быть!) и письма Мономаха, — а то, что М.М. Бахтин называет смысловой формой *поступка* и *исповеди-самоотчета,* которые зависят от «смысловой установки героя в бытии», от «ценностной позиции в нем» [Бахтин, 1979, с. 123]. Для Владимира Мономаха написание этого произведения есть *поступок* (как поступком является и включение затем его в летопись), и он не может являться для себя *героем*[104], потому что «в поступающем сознании, даже там, где оно дает отчет, высказывает себя, нет героя как значимого, определяющего фактора, оно предметно, но не психологично и не эстетично»[105] [Бахтин, 1979, с. 123].

* * *

Обратимся к образу Мономаха, используя метод последовательного герменевтического прочтения текста. Нам представляется убедительной мысль А.Н. Ужанкова о том, что Владимир Мономах пи-

[104] Поэтому употребление литературоведческого понятия герой, как и образ, в отношении к образу Владимира Мономаха носит весьма условный характер, как, впрочем, и другие литературоведческие термины в отношении к средневековому тексту.
[105] Более подробно о «Поучении» Владимира Мономаха как жанровой форме «исповеди-самоотчета» [см.: Дорофеева, 2010, с. 97—101].

сал свое «Поучение» и поместил его в летопись (причем своей волей объединив все три части) с *целью покаяния перед Богом*, памятуя о Страшном Суде. Аргументирует это ученый как анализом содержания третьей части «Поучения» — письма Мономаха, так и указанием на историю текста: «…в летопись сочинение Мономаха попало не случайно. Писал он его не для широкой публики. И предназначалось оно не столько Олегу Святославичу, сколько Высшему Судье на Страшном суде, пред которым сам без обличителей обличался Мономах <…> «Поучение» отдельно не переписывалось и не читалось. Сохранился его единственный экземпляр в составе Лаврентьевского летописного свода. Для самообличения и покаяния пред Высшим Судьею этого было вполне достаточно» [Ужанков, 2007, с. 152—153]. Иначе говоря, само создание произведения есть форма покаяния и проявляет смиренное устроение души его автора. Далее это должно найти свои формы выражения в самом повествовании.

Открывает весь текст собственно-поучение Мономаха. В самом его начале — во вступлении[106] — отсутствует невосстановимая часть текста, и это порождает смысловой разрыв, что затрудняет его толкование. Здесь возникает проблема *понимания* его смысла, и это проявилось уже в переводе на русский язык.

Читаем в древнерусском варианте: «Азъ худый дедомъ своимъ Ярославомъ благословленымъ славнымъ, нареченый въ крещении Василий, русьскымь именемь Володимиръ, отцемь възлюбленымь и матерью своею Мьномахы … и хрестьяных людий деля, колико бо сблюдъ по милости своей и по отни молитве от всех бедъ!» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 392][107]. (Многоточие означает отсутствие части текста, который не подлежит восстановлению). Д.С. Лихачев дает следующий перевод: «Я, худой, дедом своим Ярославом, благословенным, славным, нареченный в крещении Василием, русским именем Владимир, отцом возлюбленным и матерью своею из рода Мономахов … и христианских ради людей, ибо сколько их соблюл по милости своей и по отцовской молитве от всех бед!» [393].

Соединив в качестве подлежащего и сказуемого слова, принадлежащие к разным предложениям («(1) я … (2) соблюл по милости своей»), этот перевод предлагает нам интерпретацию образа Владимира Мономаха как человека эгоцентрического типа сознания, который

---

[106] В древнерусском произведении вступление имеет очень большое значение. Здесь происходит самоопределение писателя-автора по отношению к своему тексту, формулируется главная задача, обозначается предполагаемый читатель (адресат). Здесь же Мономах самоопределяется и в ценностном, и пространственно-временном плане.
[107] Далее цитаты приводятся по этому изданию с указанием страниц в скобках.

может «по своей милости», пусть и «по отцовской молитве», сохранять («соблюдать») людей, причем в *этом*, конкретно-историческом, времени. Такой перевод оставляет сознание героя в трехмерном пространстве *этого* мира, как и во времени — историческом и биографическом. И тогда действительно вполне логичным будет вывод о главной идее образа Владимира Мономаха, вырастающего из его же «Поучения», как «феодального правителя» и «мудрого политика».

Но возможен ли такой взгляд на мир в древнерусской литературе XI—XIII вв.? И нет ли здесь противоречия со всем последующим содержанием произведения, более того, с общей концепцией «Повести временных лет», куда включено «Поучение» Мономахом? Наконец — и это для нас главное — нет ли противоречия с *целым* образа Мономаха, нарушения его целостности? Как это человек, осознающий в начале фразы свою «худость», в конце предложения вдруг говорит о своей добродетельности, являя образец гордыни?

Так *что* же могло быть утеряно в этом разрыве текста? А, может быть, не *что,* а *Кто* должен быть там обозначен, к Кому и молитва отцовская возносится, и Кто может спасать, сохранять и миловать?

Второе предложение «Седя на санех, помыслих в души своей и похвалих Бога, иже мя сихъ дневъ грешнаго допровади» [392], то есть находясь в преддверии смерти[108], — переключает нас сразу в пространство иное — в сверхреальность, которая с этого момента начинает определять и всю специфику пространственной организации текста, которая отличается иерархичностью и вполне выражает христианскую картину мира и иерархию ценностей. Теоцентричность сознания автора проявляет себя во всем. Отношение к себе выражено словами «Азъ худый», «грешный». Они выражают чувство дистанции по отношению к главной и высшей ценности — Богу, Который его «сихъ дневъ грешнаго допровади». Возвращаясь к первой цитате, можно предположить их смысловую связь: наверное, Он же, т. е. Бог, и христианских людей «сблюдъ по милости своей», тем более что это почти цитата из Евангелия — первосвященническая молитва Христа: «Отче Святый! соблюди их во имя Твое, [тех], которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы» (Ин. 17:11). Перед нами открывается пространство души, в которое вводит чита-

[108] Заметим, что Мономах это писал до 1017 года, а умер в 1025 г. Т.е. писал он хоть и в преклонных уже годах, но не будучи «на одре», при смерти в прямом смысле слова. Думается, что в этом выражено его «памятование о смерти», свойственное христианскому сознанию вне зависимости от возраста.

теля сам автор, ибо и обращается он, прежде всего, к своей душе (признак исповедальности), в которой он «помыслих» и «похвалих Бога», думая при этом о «детях», «христианских людях», всех, кто прочтет эту «грамотицю», а именно о душе и сердце тех, кто «приметь ѐ в сердце свое, и не ленитися начнеть, такоже и тружатися» [392]. Все здесь соответствует христианской антропологии: сердце — центр личности, из которого может исходить как доброе, так и злое, как об этом говорится в Евангелии: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое…» (Лк. 6:45). Соединение слов «леность» и «труждатися» со словом «сердце» ведет к мысли о необходимости внутренней работы души. Так внимание читателя вместе с автором направляется в глубь личности, и душа становится центром и целью повествования.

Далее на протяжении всего текста неизменно проводится эта связь *души* и *Бога*: «Бога для и душа своея» [392].

Такова жизненная позиция *человека смиренного*: признание своей «худости», недостоинства перед Богом, внутреннее предстояние перед Ним, страх Божий и память смертная, — качества, которыми обладает Мономах. И это все звучит не декларативно, не из «этикетности», которая предполагает, на наш взгляд, все же формальное употребление той или иной формулы, цитаты, а на уровне мотивировки всех последующих слов, действий и т. д., — всего последующего выстраивания текста с включением цитат Псалтири и творений святых отцов. Но, отмечая эти черты, говорящие о святости или о пути к ней, мы помним, что перед нами не житие, а текст, написанный самим Мономахом, не осознающим себя ни святым, ни воплощением добродетелей.

Так в чем отличие «Поучения» от житий в создании образа? В данном случае мы встречаемся с личностью, находящейся еще *в процессе жизненного пути*, незавершенной, открытой действительности. И встречаемся с ситуацией внутренней борьбы, выбора, тех внутренних переживаний, которые свидетельствуют о живом процессе самоопределения человека в отношении к Богу, к ближнему и себе. Здесь все подвижно, и присутствует *не только духовное, но и душевное переживание* в этом движении к духовному состоянию бесстрастия, тишины, мира, — качеств, характерных для святых. Фактически Мономах ищет *меру* в отношении к Богу, ближнему, себе.

Рассмотрим следующий фрагмент текста, также связанный с проблемой его перевода/понимания, и конкретно образа Владимира

Мономаха. Обратим внимание на формулу смирения, которая повторяется Мономахом дважды в произведении в отношении к своей, как он говорит, «грамотице». И если в первом предложении говорится «слышавъ сю грамотицю, не посмейтеся», то во втором звучит иная нота: «Аще ли кому не люба грамотиця си, а не поохритаються, но тако се рекуть: на далечи пути, да на санех седя, безлепицю си молвилъ» [392]. Вряд ли возможно, на наш взгляд, слово «поохритаються» перевести тем же «не посмейтесь» (Лихачев), как и в предыдущей фразе. Словарь Г. Дьяченко дает такой перевод этого слова: «поохритати — погневаться, подосадовать» [Дьяченко, 2009]. Поэтому, на наш взгляд, здесь уже звучит, скорее, чувство горечи, нежели только формула смирения, столь естественная в древнерусском тексте и уже выраженная выше. А это уже душевное, не духовное, переживание. Что его вызвало? Причина открывается сразу, в предложении братьев пойти на Ростиславича — очень важном отрывке, выполняющем роль своеобразной «завязки» всего произведения, всех его трех частей, объединенных важнейшей темой междоусобицы, братского договора и идеей власти: «Усретоша бо мя слы от братья моея на Волзе, реша: “Потъснися к нам, да выженемъ Ростиславича и волость ихъ отъимем; оже ли не поидеши с нами, то мы собе будем, а ты собе”. И рехъ: “Аще вы ся и гневаете, не могу вы я ити, ни креста переступити”» [392]. На наш взгляд, предваряя такое предложение братьев фразой «Аще ли кому не люба грамотиця си, а не поохритаються», автор «Поучения» дистанцируется от их ценностной установки. Он будто еще раз переживает свой с ними спор, изливая горечь от их непонимания еще до того, как оповестить читателя о вызвавшем эту горечь событии. Одновременно он и ограждает свою свободу, и сохраняет свободу того, кто прочтет, и конкретизирует своего потенциального адресата — «своих», близких людей.

Именно здесь находится источник внутреннего движения героя и всего дальнейшего повествования. Отсюда берет начало тема братоубийства, междоусобицы, отношений с братьями, тема *креста* — фактически решается вопрос об истоках зла как в личностно-эсхатологическом, так и историческом планах. И в равной степени — об источнике добра, на который сразу и указал Мономах, — это «страх Божий», который иметь должен человек в сердце своем.

Отказом преступить целование креста и пойти войной на брата Мономах нравственно и духовно самоопределяется. Но это не просто одномоментный поступок. В «Поучении» это *самоопределение* про-

должается на протяжении всего повествования и выстраивает основные его смысловые линии, вырастая из молитвы и покаяния в *поучение и самоотчет* и затем возвращаясь опять в молитву и покаяние. Мотивировка его отказа братьям заключается в его стремлении быть послушным Богу и поступать по заповедям, что характеризует смиренного человека. Но при этом мы видим проявления внутренней борьбы с собой, той немирности, которая свойственна человеку, еще не достигшему бесстрастия.

И тогда понятно, почему «*в горести*» разогнул он Псалтирь и обратился к Священному Писанию и Преданию, ища там основания своего поступка. Благодаря этому включению читатель оказывается одновременно в историческом и духовном, ценностно-религиозном контексте. Что и будет сохраняться неизменным до конца всего произведения.

Обращение к священным текстам и творениям святых отцов является еще одним способом достижения Мономахом смирения и одновременно формой его проявления. Автор здесь отказывается от авторитета свой собственной точки зрения, своего мнения. Это сознание человека, ориентированного на канон, на образец, на Истину, заключенную в сакральных текстах. Для него первична абсолютная реальность духовного мира, вечность Бытия, и вторична совсем неабсолютная реальность мира *этого*, видимо-материального, временного и душевного. Заметим, что мера причастности человека Бытию определяется мерой чистоты души, ее свободы от тленности — т.е. страстности. Вот почему так важно автору выстраивать эту оппозицию взаимозависимых ценностных понятий: временность-тленность-многострастность — и вечность-бессмертие-бесстрастие, вырастающих из идеи, им высказанной: «Смертни есмы, днесь живи, а заутра в гробъ; се все, что ны еси вдалъ, не наше, то твое, поручил ны еси на мало дний» [400]. Эта мысль о смертности и временности жизни, безусловно, является главной, определяющей систему ценностей Мономаха, который, обращаясь к Псалтири, складывает ее «по ряду».

По какому же «ряду», или, иначе, в какой смысловой последовательности, расставлены выбранные Мономахом цитаты из Псалтири? Можно разделить их условно на части.

Первая часть короткая — две цитаты из двух псалмов, выражающие состояние души, побудившей взяться за Псалтирь, молитвенный настрой: «Вскую печална еси, душе моя? Вскую смущаеши мя? Уповай на Бога, яко исповемся ему» [394]. Здесь же звучит подтекстом переживание автором внутреннего конфликта (духовной борьбы,

«брани»), который ему нужно разрешить, того «нестроения» души, которую нужно «настроить» на лад. И основание для этого находится: оно в «уповании на Бога» и в выстраивании своего отношения к ближним в духе смирения и кротости: «Не ревнуй лукавнующимъ, ни завиди творящимъ беззаконье…» [394].

Вторая часть псалтырного отрывка — и уже довольно обширного, соединившего цитаты из 36 и 123 псалмов, объединена темой власти как «обладания» землей, решаемой через оппозицию грешники/праведники, кроткие/гордые (гордые — имплицитно присутствующее понятие). Это тематически связано с исторической и биографической реальностью, которая осмысливается в произведении ценностно-духовно. Мономах словами Псалтири объясняет, кто может быть действительным обладателем земли. И главным становится понятие — и идея — *кротости*, так как только «кротции же наследять землю» (*наследят*, но не возьмут, не отнимут. — *Л.Д.*), а грешник «взищеть места своего, и не обрящеть»[109]. Тем самым Мономах выражает идею наследства, которое может быть передано лишь от отца — детям, что указывает на идею Божественного домостроительства, а не земного обустройства. Тут же дается духовная характеристика деяниям людей, как жаждущих власти и творящих зло, так и праведников: «Оружья извлекоша грешьници», чтобы «заклати правыя сердцемь», но «грешници погыбнут», а праведников «утвержаеть» Господь [394].

Третья же часть этого «псалтырного текста» состоит из семи цитат, которые являют собой уже молитву. Причем это уже не только цитирование молитвы, но в этих словах Псалтири заключено и собственное обращение Мономаха к Богу. Именно здесь — в акте молитвы — осуществляет себя категория соборности, и слово «чужое» для Мономаха становится очевидно «своим». Обладая вневременностью, псалтырный текст в эту вневременность включает слово автора текста, которое является символичным, или, лучше скажем, иконичным[110]. Таким же «своим» становится и следующий отрывок — текст из творений Василия Великого, словами которого —

[109] «Кротость — есть начало смирения, смирение же есть верх бесстрастия, а через бесстрастие неотпадающую и совершенную любовь приобретает познавший свое естество — что он был прежде рождения и что будет по смерти» [Дамаскин Петр, преп., 2001, с. 15]. «Что такое кротость? Кротость — смиренная преданность Богу, соединенная с верою, осененная Божественной благодатью» [Игнатий Брянчанинов, святитель, 1993, т. 4, с. 131].

[110] Об иконичности как особенности слова и образа в древнерусской литературе [см.: Лепахин, 2002, с. 162—164; Лепахин, 2007].

развернутой цитатой — Мономах начинает свое поучение, что проявляет смирение автора: он *не от себя* говорит, а из Священного Предания, к которому относятся творения святых отцов Церкви. Тем самым Мономах включает в это пространство Священного Предания и себя, и тех, кому пишет, кого поучает. Но как удивительно мягко — в духе смирения — учит Мономах, и как тонко он выбирает форму поучения! Мы встречаемся с антиномичным типом отношения к слову своему и чужому, с той антиномией, которая получает свое разрешение за пределами конкретно-исторического и личностного плана в пространстве уже сакральном. Если этого не увидеть, то покажется нелогичным — после приведенной цитаты из Василия Великого, направленной к адресату — молодому человеку, причем в достаточно императивной форме: «Яди и питью бесъ плища велика быти, при старых молчати, премудрыхъ слушати, старейшимъ покарятися, с точными и меншиими любовь имети…» и т. д. — обращение Мономаха к своей душе в духе личного покаяния и одновременно в молитве к Богородице: «О Владычице Богородице! Отъими от убогаго сердца моего гордость и буесть, да не възношюся суетою мира сего в пустошнемь семь житьи» [396].

Такова принципиальная установка автора древнерусского текста в отношении к слову *своему* и *не-своему* (трудно назвать его *чужим*). Слово в его представлении не может быть собственно *его* словом, т. к. он грешен и учить *от себя* не имеет права. Именно поэтому, отказываясь от *своего* слова, как и от *своей воли* человека грешного, и обращаясь к слову Священного Писания и Предания, он обретает в нем и *себя*, и *свое* слово-*символ*, *слово-икону*. Этот принцип синергии и выстраивает отношения древнерусского писателя с создаваемым им текстом. Собственное слово Мономаха как автора этого текста опирается, прежде всего, на слово евангельское и далее развивает его.

Начав словами Василия Великого свое поучение, где поднимается тема благочестия, Владимир Мономах продолжает его уже с опорой на Священное Писание, а именно книгу пророка Исаии, и дает своего рода «способ» его достижения, или, иными словами, образ поведения благочестивого — смиренного — человека: «Очима управленье, языку удержанье, уму смеренье (т.е. смиренномудрие. — *Л.Д.*), телу порабощенье, гневу погубленье (т.е. кротость. — *Л.Д.),* помыслъ чистъ имети, понужаяся на добрая дела, Господа ради; лишаемъ — не мьсти, ненавидимъ — люби, гонимъ — терпи, хулимъ — моли, умертви грехъ» [396]. «Избавите обидима, судите сироте, оправдайте вдовицю. Придете, да сожжемъся, глаголеть Господь. Аще будут греси ваши яко оброщени, яко снегъ обелю я» [396]. (Заметим, что имен-

но этот текст читается на утренней службе первого дня Великого поста — понедельника первой седмицы. И неточное цитирование этого отрывка Мономахом, на наш взгляд, свидетельствует о его воспроизведении по памяти, а значит, о глубокой воцерковленности Мономаха). Как видим, в основе такого поведения находится отказ от себя, своей воли, своей плоти и плотских помышлений. И только тогда Бог дарует свободу от греха и «обелит» душу «как снег». Т.е. преобразит душу кающегося и борющегося со своим грехом человека.

Сочетание *своего собственного* (авторского) слова с цитатой из священных текстов — характерная черта этого фрагмента текста — собственно-поучения. Причем слово книжное, т.е. цитата, занимает иерархически высшее положение, а слово «свое», хоть и включается в контекст сакральных текстов, но несет в себе отсвет внутренней жизни автора, выражая состояние его души.

В своем обращении к детям Мономах поднимает тему милости/немилости: милости Бога и немилости человека грешного. При этом взгляд автора направлен и внутрь себя: его поучение строится не как наставление наставника, стоящего над теми, к кому обращается, а как передача своего опыта, из глубин своей кающейся души. Перед нами проходит «духовная брань» человека — автора-повествователя, со своей немилостью, ненавистью, мстительностью падшего своего естества. «Мы человеци, грешни суще и смертни, то оже ны зло створить, то хощемъ и́ пожрети и кровь его прольяти вскоре; а Господь нашь, владея и животомъ и смертью, согрешенья наша выше главы нашея терпить, и пакы и до живота нашего» [396].Такое ощущение огромной дистанции между человекоми Богом также говорит о смиренном устроении его души. (Этот парадокс — чем дальше осознаешь себя отстоящим от Бога, тем ближе находишься к нему, — известен в опыте святых отцов). Только в таком устроении возможен этот удивительный процесс познания человеком своего Творца: «Разумейте, како ти есть человеколюбець Богъ милостивъ и премилостивъ» [396], сближения с Ним. Мономах передает свою радость от встречи с истинной Отеческой любовью, которая дает возможность спасения каждому: и слабому, и немощному, и в миру живущему: «Яко отець, чадо свое любя, бья, и паки привлачить е к собе, тако же и Господь нашь показал ны есть на врагы победу, 3-ми делы добрыми избыти его и победити его: покаяньемъ, слезами и милостынею» [396]. И все это он передает своим детям как духовный — сердечный — опыт, посвящая все свое поучение главному: сказать им, как можно Царствие Божие наследовать. И его слова «не тяжька заповедь Божья, оже теми делы 3-ми избыти греховъ своихъ и царствия не лишитися»

[396] не только говорят о милости Божией, но и передают отцовское чувство любви и заботы.

После собственного обращения к детям, где он был учителем и наставником, Мономах опять, обращаясь к Псалтири, становится молитвенником, предстоящим Творцу, и весь устремляется в Горнее пространство, погружается путем созерцания в Божественное Домостроительство, исполнен чувства благоговейного восхищения и благодарности: «Велий еси, Господи, и чюдна дела твоя, никак же разумъ человеческъ не можеть исповедати чюдес твоихъ», и пакы речемъ: “Велий еси, Господи, и чюдна дела твоя, и благословено и хвално имя твое в векы по всей земли”. Иже кто не похвалить, ни прославляеть силы твоея и твоих великых чюдес и доброт, устроеных на семь свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и тма и свет, и земля на водах положена, Господи, твоимъ промыслом! Зверье разноличнии, и птица и рыбы украшено твоимъ помыслом, Господи! И сему чюду дивуемъся, како от персти создавъ человека, како образ и розноличнии въ человечьскыхъ лицих, — аще и весь миръ совокупить, не вси въ одинъ образ, но кый же своимъ лиць образом, по Божии мудрости» [396—398]. В центре здесь идея человека — венца творения, которому Бог дает благо, Свои дары, и всю землю, все ее богатства. Перед нами призыв к вере, молитва, славословие и созерцание. Но молитва, которой так много в «Поучении», и есть идеальная форма выражения синергии (соединения двух воль — Бога и человека), и эта форма здесь выступает как способ организации внутреннего сюжета.

После этого славословия, как бы упрочившись на Божественном Писании, Владимир Мономах переходит опять к собственному поучению, что и обозначает смиренными словами: «Си словца прочитаюче, дети моя, божествная, похвалите Бога, давшаго нам милость свою: а се от худаго моего безумья наказанье» [398]. Заметим, что и оно построено иерархично. Начинается с духовного наставления — а именно с того, как следует молитвенно устраивать жизнь: «Аще вы Богъ умякчить сердце, и слезы своя испустите о гресех своих, рекуще: “Яко же блудницю и разбойника и мытаря помиловалъ еси, тако и нас, грешных, помилуй!” И в церкви то дейте и ложася. Не грешите ни одину же ночь, аще можете, поклонитися до земли; а ли вы ся начнеть не мочи, а трижды. А того не забывайте, не ленитеся, темь бо ночным поклоном и пеньем человекъ побежает дьявола, и что въ день согрешить, а темъ человеекъ избываеть. Аще и на кони ездяче не будеть ни с кым орудья, аще инех молитвъ не умеете молвити, а “Гос-

поди помилуй” зовете беспрестани, втайне: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепицю ездя» [398].

По сути дела, здесь Мономах излагает практику духовной (религиозной) жизни, поведенческие формы которой организуют жизнь человека в ее повседневности, исходя из особенностей его служения. В данном случае — это мирское княжеское служение. И Мономах вначале дает своего рода «формулу» духовного устроения. Оно должно быть покаянным: «Якоже блудницю и разбойника и мытаря помиловалъ еси, тако и нас, грешных, помилуй!» [398], как и молитва «Господи, помилуй» должна быть беспрестанной и тайной (что, впрочем, вполне соответствует и монашескому правилу). Эта молитва рождает определенный тип поведения человека смиренного, ориентированного не на себя, а на евангельский принцип любви, что и развивается Мономахом далее, в его наставлении об устроении мирской, внешне-деятельной жизни: «Убогых не забывайте, но елико могуще по силе кормите, и придайте сироте, и вдовицю оправдите сами, а не вдавайте силным погубити человека. Ни права, ни крива не убивайте, ни повелевайте убити его; аще будеть повиненъ смерти, а душа не погубляйте никакоя же хрестьяны… гордости не имейте в сердци и въ уме… Старыя чти яко отца, а молодыя яко братью. В дому своемь не ленитеся…» [398—400] и т. д. Интересно, что и в эту назидательную интонацию наставника, передающего опыт религиозной жизни своим «детям», вдруг врывается опять личная покаянная интонация благодаря включению формы глагола первого лица, и именно потому, что к своей душе в духе покаяния обратился Мономах: «Паче всего гордости не имейте в сердци и въ уме, но рцемъ: смертни есмы, днесь живи, а заутра в гробъ; се все, что ны еси вдалъ, не наше, то твое, поручил ны еси на мало дний» [400].

Таким образом, специфика анализируемого отрывка первой части — собственного наставления Мономаха — определяется принадлежностью автора-повествователя к Священному Преданию, в котором он пребывает и *из* которого говорит. Само написание этого текста есть *передача способа спасения*. А это возможно только из личного опыта религиозной жизни и только из покаянного собственного чувства — в собственном смирении. Так и происходит в тексте: Мономах вначале самоопределяется в отношении к Богу и своей душе, и затем, из смиренного предстояния перед Истиной, он, пропуская ее через себя, свой опыт, дальше в любви передает ее своим ближним. Поэтому здесь наставление, или поучение, — дается *не от себя*, но *как свое*.

Интересно сочетание в приведенной части текста наставлений сугубо практического характера с религиозной идеей. Основные ее топосы — «свой дом», княжество, дружина. Затронут весь уклад жизни, в котором для Мономаха нет мелочей, и обозначены все, кто окружает человека, люди вообще: гости, воины, семья, жена, сироты, вдовицы, убогие. Но при этой нацеленности к жизни, основной и самый пронзительный мотив здесь — мотив смерти как предстания человека перед Страшным судом: «Се же вы конець всему: страхъ Божий имейте выше всего» [400].

* * *

Вторая часть «Поучения» Владимира Мономаха, которую называют исследователи *автобиографией,* действительно представляет собой рассказ Мономаха о своей жизни. Но назвать автобиографией этот рассказ вряд ли можно, так как, по слову М. М. Бахтина, средние века «не знали биографических ценностей» [Бахтин, 1979, с. 131]. Это жанр гораздо более поздний, первым его опытом, как известно, стало «Житие» протопопа Аввакума, им самим написанное. Здесь же, как мы уже указывали, «поступок и исповедь-самоотчет» является основной, определяющей смысловой формой первой части произведения Мономаха — его поучения детям. Главным признаком, или свойством, этой смысловой формы является его исповедальность. По словам Бахтина, «там, где является попытка зафиксировать себя самого в покаянных тонах в свете нравственного долженствования, возникает первая существенная форма словесной объективации жизни и личности (личной жизни, то есть без отвлечения от ее носителя) — самоотчет-исповедь», для которой характерно «стремление к своему “пределу” — чистому ценностному одинокому отношению к себе самому...», когда «*другой* бывает нужен как судья, который должен судить меня, как я себя сам сужу, не эстетизуя меня» [Бахтин, 1979, с. 124]. (Эстетизация в принципе чужда древнерусскому тексту в силу его специфики, что неоднократно отмечали ученые-медиевисты).

Мотив покаяния является главным в первой части «Поучения» и, как мы это попытаемся показать ниже, не менее значимым во второй, «автобиографической» его части.

На первый — внешний — взгляд, во второй части произведения перед нами предстает подробный и фактографически точный отчет Мономаха о своей жизни с перечислением большинства своих походов в хронологическом порядке, описанием не только воинских, но и мирских, «княжеских» доблестей, что и составляет событийную основу сюжета. Такой взгляд естественно подводит к выводам о поли-

тической и дидактической целях Мономаха как основным[111], с одной стороны, и к достаточно неожиданному выводу о возникающих разных «*образах»* Мономаха в первой и второй частях «Поучения», с другой. А.М. Панченко увидел языческое и христианское содержание в *«сосуществовании языческого “обычая” и христианского “закона”»,* что он связал с «двоименностью» героя, а также присутствием цитат из Псалтири в первой части произведения и отсутствием таковых во второй: «Про первую можно сказать, что она написана Василием. <…> Вторая часть написана князем Владимиром, воином и охотником. *Достаточно прочесть её, чтобы увидеть: ни Десятисловие, ни Нагорная проповедь на этот текст не влияют*» [Гумилев, Панченко, 1990, с. 48—49].

Последняя мысль нуждается в проверке — действительно ли выпадает вторая часть из христианского контекста всего «Поучения» и образ Мономаха обретает языческие черты? Уходит ли из этой части текста мотив покаяния, изменяется ли тип сюжета, который в древнерусском тексте является провиденциальным? И означает ли это, что смысловая форма исповеди-самоотчета не распространяется на вторую часть «Поучения»? (Третьей части «Поучения» — письма Мономаха — мы пока не касаемся, хотя она не только связана с предыдущими, но и влияет на их содержание). Проанализируем образ Мономаха — «идеального» князя»[112] — этой части текста в плане сюжетного развития, обращая внимание не столько на внешний, сколько на внутренний сюжет, являющийся основным.

На наш взгляд, на протяжении всей так называемой «автобиографии» Мономах ведет к самому важному для себя: не к тому, чтобы показать свои воинские подвиги и их количество, чем и прославиться, а к рассказу о своем главном *внутреннем событии*: о том, как его посетила *жалость к христианским душам*.

Большую часть повествования занимает перечисление походов: и с половцами против русских князей, и с князьями русскими против половцев, — всего перечислено 69 походов из названных 82-х. Интересно то, как ведет свое повествование Мономах. На первый взгляд бесстрастный, фактографически сухой рассказ о походах вне

[111] Так, основной темой, объединяющей все три части, Д.С. Лихачев считал «тему необходимости морального упорядочения нового политического строя» [Лихачев, 1987, с. 141].

[112] Д.С. Лихачев пишет об образе идеального князя в «Поучении» Мономаха: «Описывая свою жизнь — свои «пути» и «ловы», он создавал не литературный идеал, а жизненный». Правда, при этом, по мысли ученого, «он стремился создать о себе определенную славу, молву» [Лихачев, 1987, т. 3, с. 59].

оценочного подхода к ним[113] «вдруг» переходит в другой план: появляется эмоция, переживание чувства сострадания. Мономах пишет о том, как он «съжаливъ си хрестьяных душь и селъ горящих и манастырь» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 404], и как возмутилась его душа от того, что «хвалятся поганые» горящими селами и монастырями. Основной смысл ценностного выбора автора и заключается в его словах: «И рех: “Не хвалити ся поганым!” И вдахъ брату отца его место, а самъ идох на отця своего место Переяславлю. И выидохом на святаго Бориса день ис Чернигова, и ехахом сквозе полкы половьчские, не въ 100 дружине, и с детми и с женами. И облизахутся на нас акы волци стояще, и от перевоза и з горъ, Богъ и святый Борисъ не да имъ мене в користь, — невережени доидохом Переяславлю» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 404].

Совершилось главное событие: внутренний переворот в отношении к основному вопросу всего произведения — «владения землей». Мономах отказывается от своих завоеваний ради христианских ценностей. Перед нами момент пробуждения национального и одновременно христианского самосознания, когда происходит перемена мыслей (от греч. μετάνοια, букв. «после ума», «переосмысление»), что и означает покаяние: войну за власть над уделом брата Мономах осознал как свой грех, как зло для Русской земли — и изменился! На наш взгляд, это центральная часть так называемой автобиографии, наиболее значимая в идейном смысле. Не случайно здесь возникает образ святого Бориса-страстотерпца: в день памяти этого святого Мономах уходит из Чернигова, что для него является провиденциальным знаком. Вспомним, что именно проблема власти — отказа от нее ради спасения души — лежит в основе подвига страстотерпцев Бориса и

[113] Д.С. Лихачев, выделяя в летописи ряд функций такой фактографичности, говорит о цели летописца, стремящегося передать «впечатление неохватного обилия событий человеческой истории, ее непостижимости, ее величия и богонаправляемости»; «неважность» ее отдельных событий с точки зрения вневременного смысла бытия», а также подняться над событиями, взглянуть на них «бесстрастным» взглядом — с точки зрения вечности [см.: Лихачев, 1979, с. 257, 258]. Углубляет эту мысль В. Лепахин, говоря о фактографичности как способе выражения идеи Божественного промысла: «Для летописца, бесспорно, всякое событие, поскольку оно лежит в русле иконичного времени, имеет глубокий внутренний смысл, но выявление этого смысла — есть прерогатива Божией воли <…> летописец знает, что часто смысл, значение и последствия события выявляются гораздо позже, но именно тогда, когда на то будет воля Божия. В этом смирении летописца признание иконичности как самого события, так и времени, в котором оно свершается, но поскольку иконичность, в самом общем плане, это невидимое в видимом, то летописец и фиксирует видимое, оставляя невидимому возможность проявиться самому в той мере и в тот момент, когда это будет угодно Богу» [Лепахин. 2002, с. 224—225].

Глеба. (Не случайно и позже, в третьей части «Поучения», мы встречаем очевидное сходство монологов Бориса в «Сказании о Борисе и Глебе» и Мономаха о мире *этом* и *ином*. Борис: «Чьто бо приобретоша преже братия отьца моего или отьць мой? Къде бо ихъ жития и слава мира сего…? <…> Уже все се имъ, акы не было николиже: вся съ нимь ищезоша, и несть помощи ни отъ кого же сихъ — ни отъ имения, ни отъ множьства рабъ, ни отъ славы мира сего» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 282]. Мономах: «Зри, брате, отца наю: что взяста, или чим има порты? но токмо оже еста створила души своей» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 410]).

За праведность этого выбора и поступка, и по молитвам Мономаха, было явлено чудо: невредимо прошла дружина около ста человек с женами и детьми через полки половецкие, в чем видит Мономах помощь Бога и святого Бориса и что передается им очень поэтично: половцы — волки, «облизывающиеся» на русских воинов. Нужно заметить, что именно с этого момента — добровольного ухода Мономаха из Чернигова, который был уделом его брата, — войны, которые он ведет, становятся защитительными, обретают иную мотивировку. Так, три года в Переяславле он терпел голод, *отражал* нападения врагов, причем, половцев, и победил, по его же словам, с помощью Божией: «…и Богъ ны поможе — избихом`я, а другия поимахом» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 404].

С этого момента и далее в изложении всех походов проявляется *ценностное к ним отношение.* А также появляется фраза, не звучавшая ранее, теперь же повторяемая Мономахом многократно: «И Бог ны поможе» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 404, 406]. Если о помощи свыше до рассматриваемого эпизода говорится один раз в связи с битвой на Белой Веже против половцев, состоявшейся в день Успенья Богородицы (тоже знак праведности этой битвы), то после этого *покаянного поступка* — ухода из Чернигова, отчины брата — помощь Бога и святых упоминается шесть раз. Причем походы на братьев теперь объясняются с нравственной стороны. Так, на Ярославца Мономах пошел потому, что уже «не терпяче злобъ его» («не стерпел злодеяний его») [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 406, 407], и на Глеба ходил, потому что он «оже ны бяше люди заялъ» («наших людей захватил») [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 406, 407].

Итак, сама логика повествования выстраивает внутренний сюжет, основанный на внутреннем же ценностном самоопределении автора, о чем говорят отмеченные выше эмоциональность повествования, а также Божественное присутствие в ключевых моментах нравственного и духовного выбора Мономаха. Таким образом, перечисление всех

походов отнюдь не означает равное к ним отношение автора, полную безоценочность, а может означать своего рода «отчет» в своих деяниях перед Высшим судией, *форму покаяния*, что явно присутствует в двух обрамляющих «автобиографию» частях — Поучении и письме, и что позволяет увидеть в «автобиографической» части ту же смысловую форму «исповеди-самоотчета».

После рассказа о своих воинских деяниях Владимир Мономах описывает свои подвиги на охоте, которые также отражают черты доблести: мужество, ловкость, бесстрашие. Казалось бы, свойства эти не обязательно христианские (доблесть, например, — одна из главных языческих ценностей). Но следует отметить, что доблесть, храбрость, мужество, бесстрашие как положительные качества не отменяются христианством, но обретают иное смысловое наполнение, так как теперь они имеют иную мотивировку.

Так, бесстрашие князя, так называемая «мирская» черта, вырастает из смирения, из уверенности Мономаха в действии Промысла Божия, что выражено в его словах «никтоже вас не можеть вредити ся и убити, понеже не будет от Бога повелено» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 408]. Эта уверенность Мономаха вырастает из слов евангельских: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне. Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без [воли] Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены» (Мф. 10:28—30). Именно эта мотивировка определяет особый тип поведения в экстремальных ситуациях: внешне может быть проявлена отчаянная смелость, почти безумие в отношении к собственной жизни, а внутренне — смиренное признание воли Божией и Его участия в жизни человека. Так, тема смерти, которая является сквозной в «Поучении», решается и в «автобиографической части произведения Мономаха» в смиренном плане.

Мономах как человек смиренный все, что было сделано доброго, относит не к себе, а к милости Божией и воздает Ему хвалу. И это не проявление этикетности, а выражение представлений писателя о человеке как творении Бога. Даже то, что он «не ленив», для него не личное достижение, а данное свыше качество: «Не хвалю бо ся ни дерзости своея, но хвалю Бога … иже мя грешнаго и худаго се лико лет сблюд от техъ часъ смертныхъ, и не ленива мя былъ створилъ, худаго, на вся дела человечьская потребна» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 408]. Так отделяется греховная природа от образа Божия в человеке. Он называет себя «грешным» и «худым» и «на всякие человеческие дела потребна», имея в виду «человеческие» в значении гре-

ховные, не божественные дела, так как только присутствие благодати Божией в делах человека делает их добрыми делами. Вот почему на добрые дела надо «потесниться» («потъснетеся на вся дела добрая» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 408], т.е. направить свою волю к воле Божией, потеснив свое хотение[114].

В результате перед нами предстает со страниц «Автобиографии» человек смиренный и при этом деятельный, активный, волевой, что объясняется особенностями княжеского служения христианина, для которого его *служение* заключается в совершении воли Божией во всех делах, включая домашние. Поэтому та ответственность, которую князь несет перед Богом за своих подданных, делает его активность проявлением именно смирения перед волей Высшей. Он должен действовать *не от себя*, но включая свою волю и самого себя в это действие, согласованное с Промыслом Божиим, вследствие чего сюжет становится по типу своему провиденциальным.

На наш взгляд, из общего покаянного контекста всего произведения вторая часть не выпадает. Перед нами тот же образ смиренного человека, продолжающего поучение детям *отчетом* о своем княжеском служении. Покаяние является основным мотивом, организующим логику развития сюжета в «воинской» части «автобиографии», а такие черты Мономаха, как сила характера, бесстрашие, доблесть, стойкость, мужество, терпение в испытаниях, выраженные в перечисленных Мономахом «мужских» делах — «ловах», вырастают из его христианского устроения души, из главного его качества — смирения перед волей Бога, а значит, активности в исполнении ее, что и проявляется в особенностях сюжетного развития второй, автобиографической части «Поучения Владимира Мономаха».

* * *

Третья часть «Поучения» Владимира Мономаха является письмом брату, виновному в смерти его сына. Такие факты гибели от руки родственника не были исключительными в идущей тогда между князьями-братьями междоусобице, что нашло отражениев летописях [см. об этом: Романов, 1966, с. 141—145; Творогов, 1994, с. 15—45]. Но реакция Мономаха на потерю сына была все же исключительной и подарила нам своего рода уникальный документ, свидетельствую-

[114] Перевод Д.С. Лихачевым слова «потъснетеся» словом «постараться» («постарайтесь на всякие добрые дела» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 409]), как нам кажется, не совсем удачен, т. к. не передает этого важнейшего оттенка смысла, и действие теряет значение терпения и смирения и может выражать проявление героем своей воли.

щий о высоком духовном состоянии этой исторической личности, о христианском устроении его души и, конечно, о достигнутом им поразительном по силе смирении.

О мотиве покаяния и смирения в письме Владимира Мономаха написал в своем исследовании А.Н. Ужанков [см.: Ужанков, 1911, с. 204—209], выводы которого о ценностно-смысловом содержании образа Владимира Мономаха подтверждают результаты нашего исследования первых двух частей этого текста, и это делает излишним его анализ, но позволяет утвердительно сказать о главном мотиве всего произведения — покаянии, как его доминанте, и о главной форме повествования — «исповеди-самоотчете» (М.М. Бахтин). Письмо Мономаха вполне может — и должно — рассматриваться как «поступок» (это и есть, прежде всего, поступок!). Нужно подчеркнуть в его этом поступке смысловое сходство с поведением святых страстотерпцев Бориса и Глеба (см. о подвиге св. князей ниже), чей страстотерпческий подвиг называют парадоксальным. Письмо Владимира Мономаха столь же в этом смысле парадоксально, так как проявляет тип поведения, противоположный общепринятому и естественному с точки зрения законов естества: он не внешне прощает убийце, но он проходит путь внутренней — духовной — борьбы, когда «душа» борется с «сердцем» для достижения внутреннего смирения, и значит — любви к убийце сына, но брату своему: «О многострастный и печалны азъ! Много борешися сердцемь, и одолевши, душе, сердцю моему, зане, тленьне сущи, помышляю, како стати пред страшным судьею, каянья и смеренья не приимшим межю собою» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 410]. Обратим внимание в этой цитате на слово «смеренья», которое переведено словом «помирившись». («О я, многострадальный и печальный! Много борешься, душа, с сердцем и одолеваешь сердце мое; все мы тленны, и потому помышляю, как бы не предстать перед страшным судьею, не покаявшись и не помирившись между собою») [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 411]. Этот перевод, безусловно, отвечает контексту отрывка, но и более того — углубляет понимание слова «смирение», в котором соединяются слова «покаяться» (увидеть меру своей греховности) и «помириться» (быть в состоянии мира с кем-либо). Невозможно достичь примирения («помириться») без внутреннего сердечного смирения. Так открывается связь смыслового ядра древнерусского слова «смерение» — «мера» — со словом «мир».

* * *

Подводя итоги герменевтическому прочтению «Поучения» Владимира Мономаха, скажем следующее. Идея и цель спасения души

определяют содержание как собственно-поучения, т.е. наставлений Мономаха, так и второй части произведения — автобиографии и, конечно, самого его образа как человека смиренного. Налицо те черты и признаки, которые характеризуют человека смиренного, главным из которых является при осознании своей «худости», или недостоинства, направленность *своей* воли к воле *божественной*, что вводит *синергийность как принцип развития внутреннего сюжета*. Но достиг ли Мономах полноты смирения, а значит, состояния особо благодатного (т. к. помним, что смирение как качество души — это плоды покаяния, благодатные дары, а не личное приобретение человеком гармонии и совершенства)? Об этом говорить нельзя уже потому, что перед нами — не житие, а текст, им самим написанный, передающий состояние *кающегося грешника*, который взирает на идеал, *Образец*, т.е. на Христа, стремится ему *уподобиться*, ощущая свое несовершенство, что проявляется в речи, поступках, отношении к ближним. Так возникает в процессе чтения — в восприятии читателя — *идеальный* образ кроткого, смиренного человека. *Характер*, или *образ* поведения, определяется принципом уподобления Христу, Который «кроток и смирен сердцем». Но незавершенность этого уподобления сказывается в отсутствии полноты того мира, *покоя*, который характерен лишь для святых и выражен — в иконе, житии — в особого рода статике, передающей *уже* пребывание в Царстве Благодати, в вечности Бытия Бога. (Напомним цитированные выше евангельские слова: «Научитеся от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете *покой* душам вашим» (Мф. 11:29). Перед нами же предстает не святой, а «кающийся грешник», который себя именно таким и осознает.

Изображенный процесс покаяния в форме исповеди-самоотчета включает в повествование категорию *исторического* и *психологического* времени, обращенного в *вечность*, как и пространства души, исполненной реалий внутренних переживаний и молитвенно также обращенной к Вечности. Поэтому *рисунок образа Владимира Мономаха определяется именно этой доминантой — покаяния (уподобления) как процесса*, и *этому подчинены все формы повествования*. Сюжет является провиденциальным, что выражается в разных формах, особенно в присутствии молитвы, которая есть сама по себе действие, поступок и одновременно способ включения сакрального пространства в пространство земное — историческое и психологическое.

Итак, рождаемый «Поучением» идеальный образ князя говорит о том, что в нем отнюдь не механически, а органично и иерархически соединены *церковные добродетели*: вера, покаяние, молитвенность, стремление жить по заповедям, — все, что включает в себя смирение

перед волей Бога, — и так называемые *светские* добродетели, или *идея княжеского — светского* — служения, с чертами, ему присущими: храбростью, доблестью, политической волей и мудростью государственного правителя, нацеленного на сохранение единства Русской земли.

Принцип поведения Владимира Мономаха как идеального героя определяется свободным стремлением к *уподоблению* как *соединению* со своим Первообразом. А это возможно только в поступках, в формах самой жизни — внутренней и внешней. Основной конфликт образа положительного «героя»[115] в древнерусской литературе и заключается в осознавании им своего несоответствия Образцу, своей греховности, недостоинства. Разрешение этого внутреннего конфликта находится в осуществлении такого принципа отношений человека и Бога, которое характеризуется понятием *синергии*[116]*, или* свободным соединением человеком *своей воли* с *волей Бога*, что и является главным типологическим свойством (качеством) образа *смиренного* человека в христианском смысле этого понятия.

* * *

Итак, XI—XII вв. уже в самых ранних памятниках письменности дают нам сформировавшийся в ценностно-содержательном плане образ идеального человека, который по своему типу отношения к *миру* (понимаемом здесь как мироздание, христианский космос, Творение Бога) является *смиренным*, и это — главное и определяющее его качество, обусловленное восхождением к Евангельскому Образцу — Образу Иисуса Христа.

Далее появляются произведения разных жанров, и на протяжении уже первых двух веков, в домонгольский период, русская литература обретает своих святых — и, соответственно, жанр жития, своих проповедников-златоустов — и жанр проповеди, своих паломников — и хождения, своих первых книжников-летописцев — и жанр летописи и т. д. В системе стадиального развития А. Н. Ужанкова эти два века развития словесности относятся к стадии мировосприятия, которая характеризуется особым способом познания: «умными очами», ве-

---

[115] Но при этом не святого, т. к. в житии конфликта во внутреннем смысле нет, действуют другие законы создания образа, и о них надо говорить отдельно.

[116] «Синергия (греч. συνεργία — совместное, согласованное действие) — концепция православного богословия, утверждающая необходимость соработничества, сообразованности, согласованного лада между Божественной энергией (благодатью) и энергией человека (волей) в деле спасения, соединения человека с Богом». [Хоружий, URL: http://www.wco. ru/biblio/books/horuzhy1/H01-T.htm#1s].

рою, и художественный метод определяется как «религиозно-символический» [Ужанков, 2007, с. 100], что, несомненно, проявляется в символическом характере образности в целом и изображении человека в частности.

3.2. Княжеские жития: типология смиренного героя

Первая группа, к которой обратимся, выявляя особености типа смиренного человека, носит именование *княжеских житий.* Нужно отметить несомненный интерес исследователей именно к этому типу русской святости, начиная с не потерявших своего значения трудов В.О. Ключевского, Е. Е. Голубинского, Н. И. Серебрянского, Г.П. Федотова, Д.И. Абрамовича и др. А также исследователей XX—XXI вв.: Л.А. Дмитриева, В.В. Кускова, Г.М. Прохорова, С. А. Семячко, Т.Р. Руди, А.Н. Ужанкова, Н.И. Милютенко, А.М. Ранчина и др[117]. Надо сказать, что указанные Г.П. Федотовым черты этого типа святости, данные им характеристики подвига князей, да и сама классификация проходят сквозь основные имеющиеся в этом направлении исследования и либо в них подтверждаются, либо получают свое развитие и углубление. А потому и мы будем прибегать к этому труду как первоисточнику основных идей о *характере святости* русских князей. Исследователи советского периода в основном были единодушны в характеристике княжеских житий, не делали акцента на характеристике их святости, которую связывали в большей мере с общественным, политическим служением святого князя.

Г.П. Федотов считал что, «для того, чтобы уяснить во *всей чистоте и своеобразии сущность княжеского подвига*, необходимо выделить в сонме святых князей несколько раздельных групп: князей *равноапостольных*, князей-*иноков*, князей-*страстотерпцев* и, наконец, князей, прославленных своим *общественным служением»* [Федотов, 1990, с. 91]. Он же отмечает и положение с наличием житийных текстов. При том, что канонизировано в целом более 50 князей и княгинь, «от большинства святых князей не сохранилось для нас ничего, кроме имен и святых останков: ни житий, ни летописных сказаний» [Федотов, 1990, с. 90]. И замечает важный факт: «Хотя почитание святых князей начинается с первых же лет христианства на Руси

[117] Труды всех перечисленных ученых представлены в списке литературы.

(св. Борис и Глеб), но особенно усиливается во времена монгольского ига, чтобы прекратиться одновременно с ним к концу XV века» [Федотов, 1990, с. 90].

Итак, определены временные границы складывания и развития в древнерусской литературе княжеских житий: XI — конец XV в. и основные типы княжеской святости — страстотерпцев, мучеников, благоверных, иноков-князей, равноапостольных[118] и др.

Начинается княжеский подвиг с *князей-страстотерпцев Бориса и Глеба*. Это первые канонизированные русские святые, которые дали жизнь и первым древнерусским агиографическим текстам, получившим название Борисоглебского цикла, включающим *Летописную повесть 1015* года об убиении Бориса и Глеба, «*Съказание и страсть и похвалу святую мученику Бориса и Глеба»* и написанное Нестором *«Чтение о житии и погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба»*. Предваряя подробное герменевтическое прочтение анонимного Сказания о Борисе и Глебе, отметим главное: все три текста, как свидетельствуют имеющиеся исследования, при всех текстологических различиях [см.: Соболевский, 1890; Серебрянский, 1916; Мюллер, 2002; Ужанков, 2000, 2001; Ранчин, 1987, 2007] сохраняют единство в осмыслении содержания, характера подвига святых, названных страстотерпцами. Это означает, что при имеющемся различии в этих трех повествованиях об убиении князей (б*о*льшая фактографичность летописной повести, или, наоборот, б*о*льшая развернутость монологов святых в анонимном «Сказании», или б*о*льшая каноническая выдержанность в строго агиографическом стиле «Чтения» Нестора и т. д.) мотивация поступков и тип поведения не меняются. И та доминанта в их поведении, которую отмечает Г. П. Федотов, а вслед за ним В. Н. Топоров и многие другие, — «вольного мучения» в «подражание Христу» — позволяет говорить о смиренной кротости как главной идее этих образов. Но, чтобы увидеть, как эта идея воплощена в образах святых, какие формы выражения она обретает, чтобы понять *глубину смысла* этой идеи, мы герменевтически исследуем анонимное «Сказание о Борисе и Глебе», наиболее любимое и распространенное в Древней Руси.

---

[118] Чин «равноапостольного» все же и ограничивается образом Владимира Крестителя, о котором мы говорили выше в связи со «Словом о Законе и Благодати», несмотря на попытку к этому типу святости отнести и местночтимого Муромского князя Константина Ярославского, житие которого построено на поздних записях муромского предания в XVI в. и носит в большей мере легендарный характер [см.: Федотов, 1990, с. 92].

3.2.1. Подвиг смирения в «Сказании о Борисе и Глебе»

О святости первых русских святых Бориса и Глеба существует весьма обширная исследовательская литература, которая обладает своей эволюцией. Любой исследователь, обращаясь к изучению агиографии об этих святых, начинает с указания на труд Г. П. Федотова, затем В. Н. Топорова и далее развивает какой-либо аспект — исторический, литературоведческий, текстологический или содержательный. В последние годы появились интересные и очень разные, но дополняющие друг друга исследования [см.: Успенский, 2000; Ужанков, 2000, 2001; Демин, 2003; Ранчин, 2007; Парамонова, 2003; Милютенко, 2005, и др.], в которых все же проблема типологии образа святого затрагивается лишь косвенно. Напомним: нас интересует содержание образа святого в житии и *особенности поведения смиренного человека*, каковым святой является уже по факту самой святости (смирение и определяет меру его близости к Богу). Г. П. Федотов, говоря об особенностях святости Бориса и Глеба, отмечал ее уникальность и полагал, что «для нее оказывается *невозможным найти агиографические образцы*».

Действительно, в византийских переводных житиях-мартириях, известных на Руси в XI веке, главным является страдание и мученичество за веру в ее утверждение и тем самым укрепление и распространение среди новых обратившихся язычников. В качестве основной аналогии подвига святых Бориса и Глеба приводится обычно славянское Житие Вячеслава Чешского, убитого братом, занявшим его престол. Эта параллель естественно возникает потому, что и само Житие Вячеслава Чешского было известно на Руси в XI в., и составитель «Сказания», описывая монологи Бориса, включает в них воспоминание самого святого о смерти Вячеслава от руки брата. Но, как пишет Н.И. Милютенко с опорой на исследования Н. Ингема, «…у св. Вячеслава в его подвиге были предшественники и были другие последователи кроме русских князей <…> Русские святые князья Борис и Глеб были всего лишь двоицей в обширной семье европейских правителей-мучеников, занимающей всю северную периферию христианского мира с Запада на Восток. Гибель большинства из них, так же, как и смерть Бориса и Глеба, не связана с мученичеством за веру. Их убийцы, братья, родственники или подданные — такие же христиане, как и их жертвы» [Милютенко, 2005, с. 14].

Заметим, что, конечно, этот факт не единичности подобного рода подвига и святости весьма важен, и ряд параллелей со святыми коро-

лями Европы, приводимых Н. И. Милютенко, говорит об их типологическом сходстве, хотя и пока очень внешнем (для установления такого сходства нужен более глубокий сопоставительный анализ на ценностно-антропологическом и герменевтическом уровнях). Для нас же существенен именно тот факт, который, по утверждению Н. И. Милютенко, установил Н. Ингем, что в Византии *не был известен этот тип святости* [см.: Милютенко, 2005, с. 14]. Значит, *не был он известен и на Руси*, почему нельзя говорить о каком-либо влиянии на агиографа, и тем более на самих святых, европейских агиографических образцов (что освобождает и нас от необходимости подобного сравнительного анализа)[119].

Мы обращаемся к анонимному «Сказанию о Борисе и Глебе» как к тексту, получившему наибольшее распространение на Руси, и подробнее остановимся на образе св. Бориса. Будем помнить, что перед нами — «словесная икона», главной целью которой является изображение лика святого. Доказывать, что «Сказание» — не жанр устного народного творчества, а житие, не нужно: этот факт установлен и утвержден давно[120]. А также и тип святости однозначно определен как страстотерпчество. Но характер подвига, его содержание, сама *суть* подвига, все еще подвергается разным толкованиям. Все исследователи стремятся дать определение их подвига, отыскивая нюансы, пытаясь проникнуть в тайну святости первых русских святых. Но никто не уходит далеко от определений, данных Г. П. Федотовым[121], ставшим первым исследователем древнерусской святости, порой полемизируя с ним или развивая его идеи. Так, Г. П. Федотов первым раскрыл смысл подвига святых как страстотерпческого и, говоря об особенностях подвига первых русских святых — князей Бориса и Глеба, отметил «...*евангельское происхождение этой идеи — вольной жертвы за Христа* (хотя и не за веру Христову). Он характеризует их подвиг, прежде всего, как «подвиг непротивления» [Федотов, 1990, с. 49]. В. Н. Топоров же, наоборот,

---

[119] Попутно скажем, что это еще раз подтверждает неповторимость, уникальность любого и каждого жития в смысле личного выбора и личного подвига святого. Впрочем, и сама исследовательница, проанализировав целый ряд житий правителей европейской агиографии, говорит о том, что «нет единого типа поведения правителя-мученика» [Милютенко, 2005, с. 28].

[120] Хотя, заметим, каждый исследователь говорит о наибольшей каноничности и агиографической «правильности» «Чтения о Борисе и Глебе», составленного преп. Нестором, и близости к исторической повести «Сказания» (см., например: Ужанков 2000, с. 46), которое, тем не менее, остается в рамках агиографии.

[121] Но раньше Федотова, естественно, это определение типа святости как страстотерпческого дано самой Церковью в момент канонизации.

называет «подвигом противления» [Топоров, 1995, с. 503]. На наш взгляд, Г.П. Федотов и В.Н. Топоров по сути не опровергают друг друга. Действительно, во *внешнем* выражении подвига святые именно *не сопротивлялись* насильственной смерти, т.е. буквально внешним действием, поступком, о чем и говорит Г. Федотов, который считает «невозможным… говорить о вольной смерти: можно лишь говорить о *непротивлении смерти*». Правда, тут же и уточняет, что «непротивление это, по-видимому, сообщает характер *вольного заклания* насильственной кончине…» [Федотов, 1990, с. 50]. В то же время нельзя не заметить, что вся активность святых братьев, вся направленность их силы перемещаются из внешнего во внутренний план, на уровень душевных движений, и тем самым определяют внутреннюю драматургию каждого образа, их душевную борьбу, напряженность которой трудно измерить: перед святыми стоит задача побороть то, что является для человека *естественным,* — желание жить в смысле биологическом, чтобы обрести жизнь духовную, т.е. жить в вечности, тем самым обрести состояние *сверхъестественное* — святость. И в этом смысле они, безусловно, совершают подвиг *противления злу*, как явлению духовному, *вольный* выбор смерти, что и есть, по словам В.Н. Топорова, «*противление злу в духе*, урок насилию и неволе» [Топоров, 1995, с. 503].

О «духовном подвиге смирения» святых Бориса и Глеба как главном говорит А.Н. Ужанков, рассматривая «Чтение о Борисе и Глебе» преп. Нестора в качестве «первого русского агиографического произведения». Исследователь отмечает в качестве главнейшего условия достижения святости и возможности создания жития — исполнение святыми 19 заповедей (10 Моисеевых и 9 заповедей блаженства), которые «составляют смысловую основу житийного канона» [Ужанков, 2011, с. 197], и, соответственно, нарушения заповедей Святополком, образ которого противостоит святым и по главному душевному качеству, главному его греху — гордыни, которому «братья противопоставили смирение, “нищету духовную”…» [Ужанков, 2011, с. 197]. Собственно, тем самым указывается на основной духовный конфликт между Святополком и святыми братьями — гордыни и смирения. Заметим, что это очень своеобразный конфликт, тип которого обладает специфическими чертами, и их мы более подробно рассмотрим ниже. Предварительно заметим, что если гордыня, своеволие героя несет зло, разрушает мир, то смирение обладает удивительным свойством: противостоять и *побеждать* зло, при этом гармонизируя мир, восстанавливая его целостность.

Много потрудился над произведениями Борисоглебского цикла, и более всего — над анонимным «Сказанием», современный исследователь А. М. Ранчин [Ранчин, 2007], рассматривая его в разных ракурсах. Вопрос о типологии этого «парадоксального» типа святости он освещает в другой статье, посвященной князю Андрею Боголюбскому, но выделенные им типологические черты относятся, конечно, и к святым Борису и Глебу [см.: Ранчин, 1999, с. 31—54; 2007, с. 33]. Ученый выделяет следующие «*архетипические* особенности повествований о князьях-страстотерпцах»: «*…мотив христоподобия святого*; … *вольное подражание «страстям» Сына Божьего*; … мирское служение князя как «особый христианский подвиг», который «достигает своего предельного выражения в *ситуации "невинного убиения*" … когда царь или князь принимает добровольную смерть "за правду Христову". "Невинное убиение" служителя Божия не только омывает его собственные грехи, но и имеет *характер искупительной жертвы, повторяющей искупительную жертву Христа*»[122] [Ранчин, 2007, с. 33). Исследователь считает, развивая далее мысль Г. П. Федотова о «сверхдолжном» подвиге Бориса и Глеба, что «непротивление Бориса и Глеба парадоксальным образом реализовывало еще не выявленную и, в этом смысле слова, *не сформированную модель поведения*», и отмечает, что сложившаяся «экстремальная (в этическом смысле) ситуация предполагала особенную, отсутствующую в обыденной земной жизни *линию поведения*: Борис и Глеб подвергаются угрозе от старшего брата, перед которым ни в чем не повинны. Ситуация разительно напоминает историю первого убийства на Земле, умерщвление Авеля братом Каином» [Ранчин, 2007, с. 71].

Но, заметим, что сама *линия поведения*, которая и могла бы представить более четко «*модель»* поведения, А. М. Ранчиным не анализируется.

Впрочем, еще В. Н. Топоров прежде многих других заметил, что этот особый тип святости — страстотерпчества — явлен именно в самой «их страстотерпческой смерти, точнее, *в особом типе поведения перед лицом смерти* <…> Он (Борис. — *Л. Д.*) отказывается *поступать* так, как *поступал* его отец до святого крещения "славы

[122] Следует отметить несоответствие этой мысли христианскому учению о спасении, т. к. жертву Христа и Его искупительный подвиг повторить нельзя, он уже совершен Самим Богом, можно лишь соучаствовать в этой жертве, разделять Его страдания. В евхаристической трапезе Господь призывает учеников (и в их лице всех Своих последователей) к разделению Его страстей в словах: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое. <…> ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов». (Мф. 26:26, 28).

ради и княжения мира сего”» [Топоров, 1995, с. 501]. И далее, отмечая проявление благочестия и умудренности в образах Бориса и Глеба, В.Н. Топоров очень точно и тонко отмечает, что не это сделало Бориса святым: «Подвиг святости состоял, конечно, в том, как вел себя Борис перед смертью и почему он не уклонился от нее <…> В поведении перед смертью <…> и в его мотивировках усматривается ведущая роль некоей духовной стратагемы, выработанной новым религиозным сознанием. И именно здесь, на этой глубине, в наибольшей степени проявляет себя та духовная сила, которую трактуют как святость. Новый тип святости в данном случае развертывается *в цепи сделанных выборов,* каждый из которых может казаться парадоксальным, противоречащим здравому смыслу. Прежде всего, Борис выбрал смерть, и этот выбор был вольным. Смерть была принята им не как абсолютное зло, а как жертва», которая «была слита с самим собой» <…> (жертва как самопожертвование)» [Топоров, 1995, с. 502]. (Здесь и далее в цитатах Топорова разрядка автора, курсив мой. — *Л.Д.*)

При этом центральной в размышлениях автора исследования русской святости становится категория *воли*, т. к. жертвовали собой святые, и прежде всего Борис, «*по своей воле*»: «*Последовательность этих выборов* отражает ***этапы противления злу в духе,*** урок насилию и неволе <…> Вольная жертва, отдание себя смерти есть путь к преодолению неволи, к выходу из рабства необходимости и принуждения в божественную свободу» [Топоров, 1995, с. 502—503]. Причем в комментариях ученый продуктивно развивает эту мысль, важную для нас, говоря о том, что в условиях «возрастания насилия, соревнования в нем, которое может стать опаснейшей угрозой основам жизни … единственный … способ выйти из эскалации насилия — вольная жертва, самопожертвование: самое чистое, невинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного. Только такое соотношение максимально противопоставленных участников жертвоприношения обеспечивает выход из кризисной ситуации и появление высшей д у х о в н о й силы из крайней физической слабости, приносящей себя в жертву. Тайна добровольной жертвы Бориса и Глеба именно в этом (недаром так настойчиво возникает в этих случаях тема «подражания» соотнесения себя с высшим образцом, с Первожертвой), в этом же сила и благодатность этой жертвы, открывающей путь к святости» [Топоров 1995, с. 563—564].

Рассмотрим же эти «*этапы противления злу в духе*», чтобы обрисовать *линию или тип поведения у*частников этого, по сути дела,

жертвоприношения. Анонимное «Сказание» для этого подходит в большей степени, чем любой другой текст из Борисоглебского цикла, так как содержит в себе больше личностных характеристик, своеобразного психологизма (который мы не сравниваем, конечно, с психологизмом литературы XIX в.), позволяющего рассматривать *динамику внутренней жизни*, что нечасто возможно в агиографической литературе.

Открывает «Сказание» цитата из Псалтири: «Родъ правыихъ благословиться, — рече пророкъ, — и семя ихъ въ благословлении будеть» (Пс. 111:2), помещая текст в пространство Священного Писания, что отвечает требованию канона: «встать» на истинное основание, Божественное Откровение, в котором открывается и смысл деяний святых. Одновременно этой цитатой агиограф определяет свою позицию и дает «тематический ключ»[123] к прочтению, причисляя князей к роду праведных — к святым.

Коммуникативное пространство «Сказания» изначально организовано отношением агиографа-повествователя к трем «инстанциям»: к Богу (молитва, с которой начинается текст: «Господи, благослови, отьче!», к читателю (слушателю) имплицитно, в форме внутренне диалогичных отступлений («Прочая же его добродетели инде съкажемъ, ныне же несть время» и др. Т.е. кому «скажем»?), и к себе, т. к. он осознает себя ответственным перед Богом и людьми за создаваемый им текст, что проявляется в той же форме обращения к читателю.

Какова же «*последовательность выборов*» *или «этапов противления злу в духе»*, о которых пишет В.Н. Топоров?

Первый этап выбора Бориса проявляет центральность категории *воли*. Занедуживший Владимир посылает на «*безбожных* печенегов» (что «безбожных», это важно автору «Сказания») Бориса, который характеризуется как «блаженный и скропослушливый». Борис «*съ радостию* въставъ иде рекъ: “Се готовъ есмь предъ очима твоима сътворити, елико велить *воля сърдьца твоего*”. О таковыихъ бо рече Притъчьникъ: “Сынъ быхъ отьцю послушьливъ и любиимъ предъ лицьмь матере своея”» [330].

Послушание — это та добродетель, которая свидетельствует о смиренном устроении его души. Он идет *по воле отца* — но и не только. Идущая следом библейская цитата говорит о его жизни по

[123] Понятие «тематического ключа» для обозначения функции библейского текста (цитат. образов, символов) в произведениях древнерусской книжности ввел Р. Пиккио (см.: Пиккио, 2003).

закону Божьему: Борис *послушен* и Богу и своему отцу в соответствии с Божественной заповедью[124].

Пошел он выполнять повеленное ему отцом с *радостью*. В этой радости есть *любовь* к отцу и *свобода* в этой любви самого Бориса. Послушание как покорность воле другого *из любви* отличается от любого другого подчинения, совершаемого из страха, или выгоды, или иной причины, именно *свободой* воли. Итак, уже первый выбор Бориса проявляет качество души — истинное смирение, в котором воля человека соединяется с волей Божией. Обратим внимание на появившееся в тексте слово «*сердце*», которое обладает *волей,* и эту «волю сердца» идет исполнять Борис. Сердце — одно из самых частотных слов в тексте «Сказания». Почему оно занимает такое важное место?

Учение о сердце в православной антропологии говорит о его центральном местоположении: сердце — средоточие души, главный духовный орган и восприятия и отношения к миру. Евангелие говорит о том, что «добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое…» (Лк. 6:45). А от степени чистоты сердца зависит степень познания Бога, в соответствии с заповедью блаженства: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). Следовательно, целью христианской жизни является очищение сердца, которое должно быть вместилищем Благодати — т.е. Самого Бога. По словам преп. Ефрема Сирина, «пока сердце пребывает в добре, дотоле и Бог нем пребывает, дотоле оно служит источником жизни; потому что из него исходит доброе. Но как скоро уклоняется от Бога и делает беззакония, — становится оно источником смерти, потому что из него исходит злое. Сердце — Божия обитель, потому имеет нужду в охранении, чтобы не вошло в него злое, и Бог не удалился из него» [Ефрем Сирин, 1995, с. 349—350].

Как пишет святитель Тихон Задонский: «Видишь, что сосуд исполненный ничего другого не вмещает. Тако имеется сердце человеческое, которое подобно есть сосуду. Когда оно исполнено будет

---

[124] А.С. Демин говорит о послушливости Бориса как «о попутной мысли» и, герменевтически прочитывая развитие этой мысли, мастерски раскрывает заключенные в смысловом ядре рассматриваемого слова оттенки значений. И в слове «послушливъ» разворачиваются ряды соположенных смыслов, проявляется символичность этого слова, которое в себе сопрягает и временное и вечное, и земные связи и отношения — к отцу, брату, дружине — и к Богу, — в зависимости от контекста употребления (Демин, 2003, 86—94).

любовию мира сего и попечением мирских вещей, не вмещает Слова Божия в себя…» [Тихон Задонский, 1889, с. 328]. Но как же соотносится понятие физического сердца с вышесказанным? Схиигумен Савва, опираясь на высказывания святых отцов, приходит к заключению, что «физическое сердце человека, точнее, нервный узел сердца, является тем местом, где душа человека таинственно соприкасается с его телом. Так произошло, — пишет схиигумен Савва, — понятие о "душевном сердце" как центре всех внешних психических проявлений души. И только сердце характеризует состояние души человека, определяет Путь к совершенной радости, его ценность, его духовную высоту или его низкое состояние» [Схииг. Савва 2010, с. 184—185]. В отношении к *уму*, если понимать его в современном значении слова, как разум, рассудок[125], сердце занимает более высокое положение, и, по слову сгиигумена Саввы, «сердце является истинным господином души и его значение для вечной жизни несравненно выше значения ума» [Схииг. Савва, 2010, с. 186]. И, наконец, важнейшее для понимания духовной природы подвига святых положение православного учения о *воле* и *сердце* заключается в их *неразрывной связи*: «Воля не является самостоятельным элементом души, и понятие о воле неотделимо от понятия о сердце. Воля — это «равнодействующая сила» стремлений и желаний сердца» [Схииг. Савва, 2010, с. 186]. И в данном случае «воля сердца» Владимира для Бориса является проявлением воли Божьей, и воля его самого является тоже благой и свободной, так как исходит из любви к Богу и своему отцу, а не из страха.

Но эта первая ситуация выбора — естественная, ясная и не требующая особого подвига, говорящая пока лишь о *благочестии* Бориса.

Второй этап выбора происходит уже в другой ситуации, после того как Бориса известили о смерти отца и о действиях Святополка, за которыми недвусмысленно проступает его коварный замысел. Само действие тут же переходит из внешнего во внутренний план и разворачивается там со всем драматизмом, подготавливая святого к подвигу. Причем совершается этот переход в глубь сердца через видимые образы как бы истончания, «уменьшения» тела и появления *слез* — особо значимых в христианском контек-

[125] А.Н. Ужанков пишет о понимании древнерусским писателем XI—XIII веков «ума» как «очей духовных»: «Окружающий мир, как Божественное творение, не мог быть постигнут разумом, но воспринимался (осознавался) «умом» — «очами духовными» («умная сущность мира»). Ум и находится в сердце, а разум — в голове» (Ужанков, 2011, с. 126).

сте[126]: «И яко услыша святый Борисъ, и лице его вьсе сльзъ испълнися, и сльзами разливаяся и не могый глаголати. Въ сърдьци си начатъ сицевая вещати: «Увы мне, свете очию моею…» [330] и т. д.

Почему можно говорить о совершающемся *действии* применительно к внутренней жизни человека? *Кто* действует и *как* в душе Бориса? Ведь ему нужно принять решение в ситуации выбора между жизнью и смертью, и как побороть тот вполне естественный страх смерти и желание земной жизни, которые, как это отражают монологи Бориса, овладевает им? Участники этого «действия» — Борис, в котором ведут диалог «ум» (здесь понимаемый как разум) и «сердце», и Творец, к Которому Борис обращается и Который дает ему Свою Благодать. Заметим, что пока этот второй «этап противления злу силой» проходит во внутреннем диалоге Бориса *с самим собой*, но в контексте Священного Писания. Проследим его логику.

После известия о смерти отца мы вначале слышим плач Бориса об отце, который напоминает по форме народный плач, но одновременно перекликается с текстом плача Пресвятой Богородицы, входящим в состав богослужебных книг: плач Пресвятой Богородицы поется на повечерии в Великую Пятницу Страстной седмицы. В этом плаче Бориса естественно, — но в данном случае вполне не риторически, как это слышится в упоминаемых плачах, — звучит вопрос: «Къ кому прибегну, къ кому възьрю?». Борис реально ищет на него ответ, о чем свидетельствует продолжение монолога. К нему приходит осознание всей опасности положения и намерений Святополка: «Сърдьце ми горить, душа ми съмыслъ съмущаеть и не вемь къ кому обратитися и къ кому сию горькую печаль простерети? Къ брату ли, его же быхъ имелъ въ отьца место? Нътъ, мьню, о суетии мирьскыихъ поучаеться и о биении моемь помышляеть» [330].

Здесь логичен был бы ответ: конечно не к брату, который совершенно точно убийство замышляет! Но Борис принимает противоположное, парадоксальное решение, смысл которого можно раскрыть только на уровне религиозного сознания, которое не может быть внеценностным. Речь и идет о жизненных и жизнеопределяющих ценностях. Обратим внимание: монолог Бориса внутренне диалогичен, отражает противоречивое состояние души — это столь, казалось бы, знакомое нам по русской литературе XIX в. противоречие между умом (разумом) и чувством (сердцем). Но как по-иному здесь

[126] О природе слез и их духовном значении [см.: Брянчанинов, 1993, т. 1, с. 189—202].

разрешается этот внутренний (вполне естественный) конфликт! Итак: сердце «горить», а душа «съмыслъ съмущаеть», т.е. душа смущает мысль[127]. Как это можно интерпретировать? Мысль здесь зависима от состояния души, средоточием которого является сердце, которое «горит» — чем? — жалостью об отце, страхом, смятением, вызванным близостью явного и открытого зла, но и одновременно молитвенным стремлением к Богу, пламенем веры… Как можно разрешить внешний конфликт, остановить экспансию зла, и одновременно ут*и*шить, умирить сердце? Только обретя в себе, в глубине своего сердца, Христа и встав на почву Священного Слова, которое есть *сразу действие*, совершающее преображение. И Борис внутренне произносит с убеждением (понятно, что агиограф вкладывает эти слова в уста Бориса, выписывая лик святого, а не портрет человека): «Да аще кръвь мою пролееть и на убийство мое потъщиться, мученикъ буду Господу моему. Азъ бо не противлюся, зане пишеться: "Господь гърдыимъ противиться, съмеренымъ же даеть благодать". Апостолъ же: "Иже рече — "Бога люблю", а брата своего ненавидить — лъжь есть". И пакы: "Боязни въ любъви несть, съвьршеная любы вънъ измещеть страхъ"» [330]. Происходит главный ценностный выбор, Борис нашел ответ внутри себя, в глубине своего сердца, в которое он вошел и в нем обрел основание для своей стойкости и выбора отношения к брату-убийце: «Темьже что реку или чьто сътворю? Се да иду къ брату моему и реку: "Ты ми буди отьць — ты ми братъ и стареи. Чьто ми велиши, господи мой?"» [330]. (Заметим, что и здесь, как в первом случае с Владимиром, слово «велиши» сочетается со словом отец и потому не означает подчинения воле человеческой, но прежде всего — воле Божией). Но чтобы там, в глубине сердца, что-либо найти, нужно, чтобы это там, в сердце, было! Значит, опыт сердечного ведения, «зрения» Бога у Бориса уже есть, и в сердце его присутствует благодать, следовательно, есть та мера чистоты сердца, которая и дает это зрение. Но, напомним, смирение — съмерение — и есть, с одной стороны, ощущение своей меры недостоинства в отношении к Богу, а с другой — обретение той меры чистоты сердца, которая говорит об уподоблении святого Образцу — Христу.

Можно было бы подумать, что Борис приходит к такому выбору путем рассуждения. Но мы не видим *процесса* рассуждения, а видим

[127] Словарь Срезневского [см.: Срезневский, 1912, с. 755] именно это предложение из «Сказания» приводит в качестве примера перевода слова «съмыслъ» как мысль, а не как разум, данном в переводе Л.А. Дмитриева изучаемого нами текста («Сердце мое горит, душа мой разум смущает» [331]).

внутренние вопросы и ответ, основанный на Священном Писании. Более того, имеет ли силу *сверхъ*естественную, т.е. «*побеждающую естества чин*»[128] само по себе это основание, принятое на уровне только *разума*? По слову преп. Макария Великого, «одно рассуждение не сильно победить в нас страсти», следовательно, и страх (который тоже есть *страсть*, даже если это страх смерти, помимо *страха Божия*), рассуждением не преодолеешь, а только присутствием в сердце благодати, которая, «когда … займет все отделения сердца, то господствует над всеми помыслами и членами, ибо там ум и все помыслы душевные» [цит. по: Схииг. Савва, 2010, с. 185]. Тогда ясно, что не «рассуждением» победили в себе святые братья страх смерти или привязанность к миру *этому*, а уже *присутствием* в сердце благодати, что свидетельствует о степени их чистоты, *о святости*, которую и призвана изображать агиография.

Уже по этому — второму — этапу выбора Бориса, по тому, *как* он его совершает (спускаясь «в сердце свое»), можно утверждать, что он обладает «внутренним зрением», или, по слову Исаака Сирина, «зрение ума своего сосредоточивает внутри себя самого» [Исаак Сирин, 2008, с. 73]. Это значит, что Борис — человек «внутренний», сосредоточенный на духовной жизни своей души, имеющий не *плотский*, не *душевный*, а *духовный* взгляд на мир: он смотрит на него «очами веры», через призму греха, различая добро и зло как явления духовной реальности. Его способ жизни организован не умом (разумом), не плотскими стремлениями, страстями и пристрастиями, которые затемняют «око» души и в***и***дение *смысла* ситуации, а духовными устремлениями к спасению души, что невозможно совершать без смирения. Как согласно пишут святые отцы, и что излагает схиигумен Савва, «важнейшим условием приобретения внутреннего зрения является нищета духовная и смирение. Трудись над тем, чтобы смирить свои помыслы, и тогда Бог откроет очи сердца твоего» [Схииг. Савва, 2010, с. 211]. Это и делает Борис, смиряя свои помыслы и обретая благодать по чистоте сердца своего. Но следует заметить, что пока мы не видим в монологе Бориса молитвы — прямого обращения к Богу, которое появляется на следующем этапе его внутреннего выбора.

Третий этап выбора совершается, когда Борис уже «идяаше къ брату своему», т.е. на пути к брату. Проследим, как он совершается. По-прежнему «место действия» — сердце, в котором происходит своего рода диалог между разумом и духовными очами: он «на уме си

[128] «Иде же бо хощет Бог, побеждается естества чин» [Октоих, 1981, с. 319].

помышляя, глаголааше въ сьрдьци своемъ: “То поне узьрю ли си лице братьца моего мьньшааго Глеба, яко же Иосифъ Вениямина?”». Но тут же решает («та вся полагая») «в сердце своем»: «Воля твоя да будеть, Господи мой» [330], — тем самым продолжая оставаться в пространстве Божественного Промысла. Здесь впервые произносится молитва, в чем проявляется синергия — свободное соединение воли человеческой с волей Божьей, а значит, и Его участие в развитии ситуации — внутренней (на уровне души), а затем и внешней (на уровне событий). Борис мыслью возвращается к «дому отца своего» и опять «в уме своем» помышляет: «Аще поиду въ домъ отьца своего, то языци мнози превратять сьрдьце мое, яко прогнати брата моего, якоже и отьць мой преже святаго крещения, славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходить и хуже паучины…» [330]. Здесь все важно. Борис ценностно осмысливает пространство «отчего дома». Ключевые слова, свидетельствующие о продолжающемся выборе святого, на наш взгляд, переводятся в данном варианте перевода Л. А. Дмитриева не вполне адекватно смыслу Жития: «Если пойду в дом отца своего, то многие люди станут уговаривать меня прогнать брата» [331]. Все же слово «превратятъ» основными имеет значения «передвигать, перекладывать, обращать, направлять, переменять» [см.: Срезневский, 1912, с. 1622—1623], а значит, он опасается главного — *перемены сердца*, переложения его на месть и зло, на убийство брата. Причем, как звучит в приведенной цитате, не просто «люди» это сделают, а «языци мнози», где слово «языци» словарь Г. Дьяченко переводит и как «народы» (но не «люди»), и как «язычники», что уже носит отрицательную коннотацию. Заметим, что не случайно ряд производных слов от «языки» имеет именно негативное значение: «языкъ» — как «оговорщик, ябедник» или «язычный» — как «многоречивый, злоречивый» [Дьяченко, 2009, с. 849—850], что, конечно, связано с отношением к язычеству как «идольской лести» (как называет язычество митрополит Иларион в «Слове о Законе и Благодати»), проявлению демонизма. Это значит, что Борис оценивает поступки жаждущих власти как проявление языческого сознания и языческих ценностей. Мир распадается в ценностном плане на «мир сей», живущий по языческим законам — плоти и гордыни, и «мир иной», в который не возьмешь «славу мира сего». Так и ценности четко расставляются на ценности материальные, которые есть «суета сует», и духовные — «добрые дела», «правоверие» и «нелицемерная любовь» [332].

В антропологическом плане в этом монологе мы встречаемся еще с одним качеством Бориса, свидетельствующем о его святости: *цело-*

мудрии — в аскетическом значении этого понятия, раскрытого святыми отцами как цельная, целостная мудрость, источником которой является Сам Бог[129]. Борис достигает той цельности, при которой нет конфликта между умом и сердцем, он преодолен, так как отношения между ними восстановлены в неискаженном грехом виде: мысль проверяется сердцем, с одной стороны, и просвещенный духом ум заботится о состоянии сердца, о его чистоте, — с другой.

Таким образом, внутреннее коммуникативное пространство выстраивается в соответствии с христианской антропологией, организовано так, что вполне соответствует евангельскому пониманию человека и основанному на нем учению святых отцов о человеке. В «Сказании» речь идет о святых, т.е. достигших гармонической цельности, что и обеспечивает иерархичность ценностной системы и внутреннего устроения души, когда разум не довлеет над сердцем, но просвещается им. Все это подтверждает верность выводов А.Н. Ужанкова о формировании в начальном периоде развития древнерусской литературы особого отношения к миру, символического восприятия его «очами веры» и, соответственно, особого творческого метода — религиозно-символического [Ужанков, 2011, с. 127]. Агиография о Борисе и Глебе, в частности «Сказание», не только отражала формирование этого метода, но и, возможно даже в большей мере, влияла на этот процесс, *формируя* религиозно-символический взгляд на мир.

Важнейшим в «Сказании» выступает понятие *границы*. То, что для магического языческого сознания означало границу между живыми и мертвыми, между видимым как материально выраженным и невидимым, потусторонним, неясно обнаруживаемым миром, и нуждалось во внешних магических действиях, чтобы эту границу не перейти, «заговорить», в «Сказании» имеет духовно-ценностный смысл, и граница теперь проходит в другом месте — между жизнью и смертью как категориями духовными: жизнью в Боге или смертью без Бога, — т.е. в мире бесконечной жизни или столь же бесконечной смерти. Торжеству и полноте *плоти* в монологах Бориса противопоставлено торжество и полнота *Духа*. Так открывается новокрещенному

---

[129] Преп. Иоанн Лествичник дает целый ряд пояснений добродетели целомудрия, связывая ее с чистотой души и тела и целостностью личности: «Целомудрие есть всеобъемлющее название всех добродетелей» [Иоанн Лествичник, 1994, с. 113]. Словарь паронимов О. Седаковой приводит значение слова «целомудрие» — «благоразумие, здравомыслие», еще отмечает присутствие в этом слове семантики слова «смирение» и приводит пример: «но мудрствовати в целомудрии — но размышлять скромно» [Седакова, 2005, с. 391].

народу смысл мира «этого», преходящего и эфемерного, и «иного» — вечного и реального бытия.

Условно нами определяемый *третьим*, этот выбор является важнейшим для самоопределения святого и в этом смысле центральным. Он довольно продолжителен, обладает своими внутренними ступенями: длится с момента отправления к брату, совершается «на пути к брату…» (что нужно понимать не только буквально, а символически, как совершаемый путь внутреннего выбора) и до его прихода (в тексте — возвращения, в смысле «возвращения» в Киев) на реку Альта, где Борис и раскинул шатер, ставший местом разворачивающейся исторической трагедии и духовной победы.

Длительность этого внутреннего действия объясняется важностью для агиографа изображения самого *процесса* внутреннего выбора, вернее, утверждения святым себя в этом выборе, в борьбе с человеческой немощью, чтобы устоять в надвигающемся испытании. Все это внутреннее действие, которое можно назвать борьбой с *естественным* для обретения *сверхъестественного,* имеет архетипическое основание в Евангелии — молитве Спасителя в Гефсиманском саду, хотя и выражается в формах, близких народному творчеству с его плачами и душевной чувствительностью переживаний[130].

Эти ступени третьего этапа духовного выбора Бориса полны внутреннего драматизма и очень интересны с точки зрения их соответствия православной аскетической мысли о спасении (напоминаем, что нас интересует проявление в образе святых тех качеств, которые свидетельствуют о достигнутой ими святости, о проявлении действия Благодати. Ведь мы изучаем *икону в слове*. И все в нем должно быть *иконично*, или *символично,* в христианском смысле этого понятия).

После опоры на слова Соломона о суете мира Борис обращается к мыслям о себе — о своем теле, именно о красоте и доброте тела, на чем повествователь в «Сказании» делает акцент: Борис «помышляаше о красоте и о доброте телесе своего, и сльзами разливаашеся вьсь» [332]. Противоречия христианской антропологии и учению о спасении здесь нет, так как тело в христианском понимании не является чем-то излишним и противостоящим духу. Тело тоже есть

---

[130] Своеобразие «Сказания», как об этом уже писали многие, и заключается в максимальной очеловеченности, душевности переживаний, казалось бы — их приземленности, чего нет в «Чтении» преп. Нестора [см. об этом: Федотов, 1990, с. 46 и др.]. Но это не снижает той меры символичности и соответствия аскетическому опыту в деле спасения души, которая присуща агиографии как таковой.

часть творения, также приуготовленная к воскресению[131]. Более того, этот плач Бориса о своем теле и красоте подкрепляется хором плача всех, его видящих, и этот хор явно выходит за рамки конкретно описываемой ситуации, имеет обобщающий характер, включающий любого, соприкоснувшегося с этой жертвой, на которую идет святой, в том числе и читателя: «И вси зьряще его тако, плакаашеся о добродьнемь теле и чьстьнемь разуме въздраста его. И къжьдо въ души своей стонааше горестию сьрдьчьною, и вси съмущаахуся о печали. Къто бо не въсплачеться съмрьти тое пагубьное, приводя предъ очи сьрдьца своего?» [332]. Плач об умершем, о его теле, которое обезображено смертью, утратило красоту, — вполне в христианской традиции. Но в такой форме, как это мы видим в «Сказании», — это уже символ плача, а не просто плач. Бориса будто оплакивают заранее, подобно женщине, принесшей алавастр мира и помазавшей Иисуса накануне его крестной смерти, о чем повествует Евангелие (см.: Мф. 26:7—13; Мк. 14:3—8).

Но, конечно, не только о теле и его красоте в материальном смысле плач Бориса. Если вчитаться в строки «Сказания», то мы обнаруживаем связь слез с состоянием тишины, кротости, смирения (именно такую характеристику дает святому Борису агиограф) и — с *радостью*! После скорбной молитвы и укрепления себя словом Священного Писания (причем Борис вторично повторяет слова: «Когда прольет кровь мою, то буду я мучеником пред Господом своим» [333]), он «пошел с радостным сердцем, говоря: «Господи премилостивый, не отринь меня, на тебя уповающего, но спаси душу мою!». При этом святой находится в состоянии покаяния, вспоминает о «множестве грехов своих» [331] и соотносит свою смерть не с подвигом, а с необходимостью поступить по заповеди Божьей, по слову евангельскому, о чем говорит прямая цитата из Евангелия от Матфея (Мф. 10:39): «Таче, забывъ скърбь съмьртьную, тешааше сърдьце свое о словеси Божии, “Иже погубити душю свою мене ради и моихъ словесъ, обрящети ю въ животе вечьнемь съхранить ю”» [332]. Как пишет преп. Нил Сорский, «в том-то и состоит путь покаяния, чтобы и во время напасти, находящей на нас, и при всяком, от врага наводимом, помысле, плакать пред благостию Божиею, да поможет нам. И Господь не умедлить подать покой и умиротворение нам, ежели бу-

131 В соответствии с православным учением о человеке, тело есть один из уровней личности, поэтому здесь можно говорить о совершающейся в Борисе борьбе духа и плоти, подчинении воли природной — воле личностной, гномической, о его духовном выборе, освящающем личность именно потому, что личностная воля подчиняется и оказывается согласной воле Божьей до конца.

дем молиться с разумом» [Нил Сорский]. Но здесь, правда, речь идет не об иноческом подвиге, о котором писал преп. Нил Сорский, здесь — предстояние перед естественной угрозой убийства, и можно было бы говорить о слезах святого как естественных, а не благодатных, если бы эти «естественные» слезы не были «переложены на духовные и спасительные», о чем также пишет преп. Нил Сорский: «Естественныя слезы сии надлежит преложить и перевести на духовныя и спасительныя, обратив ум свой к славословию Бога, к исповеданию Его совершенств и дел, или к размышлению о смерти, о суде, о муках и проч.» [Нил Сорский]. Борис и думает о смерти как о бессмертии, о Страшном Суде, о муках грешников и о своих грехах.

Парадоксален, или, точнее будет сказать, — антиномичен, здесь не только сам выбор святыми вольной смерти, но в принципе ценностное пространство всего текста, в антиномичных отношениях находятся духовно-ценностные категории, выражающие состояние души святого. Например, таково указанное выше сочетание плача с радостью, о котором святитель Игнатий Брянчанинов пишет: «В слезах таинственно живет утешение, и в плаче — радость» [Брянчанинов, 1993, т. 1, с.191]. Сочетание скорби и радости имеет новозаветное происхождение, т. к. именно здесь происходит победа над смертью и злом, и победа, совершаемая жертвой — страданием и скорбью: «Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет» (Ин. 16:20). Любовь без скорби на земле невозможна, по слову Христа, который и дал формулу, разрешающую это видимое противоречие: «Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16:33). Вот почему, на наш взгляд, правильнее будет перевести слово «унылый» в цитате, характеризующей Бориса: «Образъ бо бяаше унылъй его, възоръ и скрушение сьрдьца его святаго, такъ бо бе блаженый тъ правьдивъ и щедръ, тихъ, крътъкъ, съмеренъ, всехъ милуя и вься набъдя» [332], как «скорбный», «печальный», нежели оставлять это слово без перевода, что предлагает вариант русского текста в БЛДР: («Весь облик его был уныл, и сердце его святое было сокрушено, ибо был блаженный правдив и щедр, тих, кроток, смиренен, всех он жалел и всем помогал») [331]. Ведь слово «уныние» обладает в христианском контексте негативным смыслом — как самый тяжкий грех, отвергающий Творца. В словаре Срезневского и даются в качестве основного его значения слова «печальный», «скорбный» [Срезневский, 1912, с. 1233] и приводится в качестве примера именно рассматриваемая нами цитата, причем в соответствии с оригиналом — без запятой,

разделяющей предложение на части, что, конечно, влияет на смысл предложения, а также в другой разбивке текста, разделяющей слово «унылъй» на два — «унылъ» и союз «и»: «Образ его бяаш еунылъ и его взоръ и скрушение сьрдъца его святаго». С учетом имеющихся значений ряда слов в указанном Словаре Срезневского (союз «и» — как «также и» [Срезневский, 1912, с. 1015], «взоръ» как «вид, образъ» [Срезневский, 1912, с. 367], «съкрушение» как «сокрушение, печаль») [Срезневский, 1912, с. 725] рассматриваемую фразу можно перевести так: «Образ его был скорбен, также и его вид, и печаль была в сердце его святом». Тогда понятна внутренняя логика продолжения этого отрывка — «такъ бо бе блаженый тъ правьдивъ и щедръ, тихъ, кръткъ, съмеренъ, всехъ милуя и вься набъдя» [332], т.е. его скорбный вид вполне соответствует — и выражает — его внутреннее кроткое устроение, внутреннюю тишину — признак смиренного человека. Ведь, по слову преп. Нила Сорского, со слезами (скорбью, печалью) «мало-помалу начинает соединяться … утешение, состоящее в особенном спокойствии, в ощущении кротости и смирения» [Нил Сорский].

После утверждения в вере (а значит, и доверии Богу), выраженной в цитируемых евангельских словах «Иже погубити душю свою мене ради и моихъ словесъ, обрящети ю въ животе вечьнемь съхранить ю»[132], — Борис испытывает радость («пошел с радостным сердцем»), которая теперь его не оставляет до конца, о чем свидетельствует и частотность употребления этого слова в тексте. Такая радость, как свидетельствует аскетическая литература, есть результат соединения воли человека с волей Бога на уровне сердца, обретающего таким образом благодать, состояние блаженства, свидетельствующее о преодолении в душе границы между материальным и духовным миром, доказательством проявления в человеке святости. В момент этого выбора Борис и проявляет уже присущие ему качества «земного ангела», или «небесного человека».

Четвертый этап внутреннего выбора Бориса проходит в месте его убийства — на реке Альта, где потом будет побежден Ярославом Святополк[133]. Этот этап также продолжителен и «многоактен», как и третий, но разворачивается уже не во внутренних монологах, а в поступках, в действиях святого, выражающих ту самую парадоксальность поведения, о которой столько пишут исследователи святости Бориса и Глеба. Причем наблюдается некоторая «зеркальность», выражающая противопоставленность Святополка и святых Бориса и

[132] Здесь дано непрямое цитирование слов Спасителя в Евангелиях от Матфея (Мф. 10, 39), от Марка (Мк. 8:35) и от Луки (Лк. 9:24).
[133] О содержании этого локуса [см.: Успенский, 2000, с. 37].

Глеба не только в содержании образов (об этом писали исследователи), но и в самих сюжетных ситуациях, логике поступков. Поступки Святополка выражают волевую активность, направленную вовне, поступки же Бориса диаметрально противоположны. Так, если Святополк призывает киевлян и затем своих «советников», исполнителей злодейства, и посылает их на убийство, то Борис пришедшую и обратившуюся к нему дружину не удерживает у себя, и воины расходятся. И при том, что выглядит подобное поведение как внешнее бездействие, все же оно воспринимается как поступок, но поступок внутреннего характера. Второе его «действие» такого же рода — это совершаемая Борисом молитва (Святополк, конечно, нигде в тексте «Сказания» не молится), теперь уже его прямое обращение к Богу. Важно, что в этой молитве Борис не просит Бога спасти его от физической смерти, сохранить жизнь в мире этом, но, наоборот, просит дать ему «жребий святых», т.е. Царствие Небесное вместо земной власти, значит, мученическую кончину[134]. Более того, просит это как милости со стороны Бога: «Сльзъ моихъ не презьри, Владыко, да яко же уповаю на тя, тако да с твоими рабы прииму часть и жребий съ вьсеми святыими твоими, яко ты еси Богъ милостивъ, и тебе славу въсылаемъ въ векы. Аминь» [334]. Здесь он и вспоминает о святых мучениках Никите, Вячеславе и Варваре, в житиях которых есть черты сходства с его ситуацией, особенно в Житии святого Вячеслава[135], а утешение и радость находит опять в Священном Писании, словах премудрого Соломона о праведниках, которые живут вечно, получая мзду от Господа.

Следующее его действие — он служит вечернюю службу, т.е. творит молитву, внутренне скорбит, затем ложится спать, но и во сне готовит себя принять «веньць … от рукы Вьседьржителевы» [334], и так проходит ночь.

Наконец, в воскресное утро приближаются к шатру убийцы. Наступает время мучений и смерти, и оно тоже весьма продолжительно во времени, что объясняется все тем же стремлением агиографа раскрыть именно внутренний подвиг Бориса — выбора им страданий и смерти. Об этом писал А.И. Соболевский, сравнивая летописную повесть о Борисе и Глебе и «Сказание»: «И здесь правдоподобный рас-

---

[134] В свом недавнем исследовании А.В. Каравашкин говорит о смене «типа конвенциональной модели» в связи Борисоглебским циклом — от «классического страстотерпчества», понимаемого как мученичество за веру, к смиренному ожиданию своей смерти [см.: Каравашкин, 2006].

[135] Проблема связи Борисоглебского цикла, и в частности «Сказания о Борисе и Глебе», с Вацлавским агиографическим циклом исследовалась неоднократно [см.: Ревелли, 1998; Ранчин 1994; Парамонова, 2003 и др.].

сказ летописи сделался неправдоподобным в Сказании. Последнее, чтобы вложить в уста Борису одну лишнюю речь, заставило его, проколотого копьями, освободиться из-под лежавшего на нем убитого слуги и выскочить из шатра!» [Соболевский, 1890, с. 802]. В этой «одной лишней речи» и проговариваются Борисом главные мотивы подвига, более того, подвиг и совершается именно в этот момент — подвиг вольного согласия на жертвенную смерть. Здесь основное его действие, поступок — это молитва, в которой и звучит главный мотив подвига страстотерпца: «Господи Исусъ Христе! Иже симь образъмь явися на земли изволивы волею пригвоздитися на крьсте и приимъ страсть грехъ ради нашихъ, съподоби и мя прияти страсть!» [334]. Это напоминает последнюю молитву великомученика Евстафия Плакиды: «Яко и трие отроцы въвержении в Вавилоневъ огнь и не отвръгшеся тебе, тако и ны сподоби скончатися огнемъ симъ, и да прияти тобою будемъ, яко жрътва благоприятна» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 24]. И как в переводном житии, так и в первом русском житии, эта готовность к смерти соединена (внешне-парадоксально) с любовью. Высшей степенью духовного подвига и является проявление совершенной любви, распространяющейся и на врагов. Этой идее служат вложенные в уста Бориса цитаты из посланий апостола Павла и из Евангелия от Иоанна о любви, которая «все терпит» и в которой «нет страха», а затем и его обращение к убийцам: «Братия моя милая и любимая! Мало ми время отдайте, да понепомолюся Богу моему» [336]. В идущей вслед за этими словами молитве проявляется вся глубина смирения и мера кротости Бориса, в нем явно проступает лик кроткого Спасителя, отдающего себя в жертву. В самом славословии, произносимом Борисом, звучит мотив уподобления Христу: «…тебе ради умьрщвяемъ есмь вь сь дьнь, Въмениша мя, яко овьна на сънедь» [336]. И подобно Христу, он произносит слова молитвы о своих врагах (как часто затем мы встречаем эту молитву о своих убийцах в житиях мучеников XX в.!): «Не постави имъ, Господи, греха сего» [336].

Нужно отметить, что при всей неотвратимости внешних обстоятельств, в которых не волен святой, так же являет себя свобода выбора, ведь оказывается, что все происходящее с Борисом явилось осуществлением желания сердца его. «Слава ти, Владыко чловеколюбьче, сподобивый мя съконьчати хотение сьрдьца моего!» [336], — произносит в чреде славословия Богу Борис. Принцип синергии здесь осуществлен вполне, и тем самым разрешена *главная антиномия* этого жития, называемая во всех исследованиях *парадоксальностью*, — отказ от внешне-справедливого и вполне оправданного сопротивления и вольная жертвенная невинная смерть, что может быть понятным только с точки зрения идеи спасения души.

Все последние сцены убиения Бориса — начиная с последней ночи перед убийством и на протяжении всего «многоактного» убиения святого, соотносятся с евангельскими сценами последних часов жизни Спасителя и Его крестной смерти. Ночная молитва накануне убийства и состояние души Бориса соотносимы с молитвой в Гефсиманском саду Спасителя. Мы видим слезы Бориса, чувство тоски, его борьбу с человеческой немощью, и сон его исполнен тоскливым ожиданием и мыслями, как все претерпеть, и веру сохранить, и «приуготовленный венец принять из рук Вседержителя» [335] — (в оригинале: «яко да и щадимый веньць прииметь от рукы Вьседьржителевы») [334]. Он укрепляет себя молитвой, просит благодатной помощи.

Отсылает к сцене в Гефсиманском саду также само описание действия: стремительность движения в приближении убийц, блеск оружия, обнаженные мечи…

Подобно евангельским ученикам, находящимся возле Учителя в эти скорбные минуты, возле Бориса тоже находятся его верные слуги. Но, в отличие от евангельских учеников, они не бегут от святого, а сопровождают его мученическую кончину молитвой, слезами. Самый близкий и любимый слуга — Георгий — жертвует собой, закрывая своим телом Бориса, что отсылает нас к византийским переводным житиям, в которых часто встречается образ верного последователя, сопровождающего мученика и перенимающего эстафету мученичества, — например, в Житии Дмитрия Солунского, имя которого упоминается в Борисоглебском цикле в связи с подвигом Бориса и Глеба. И не только к ним. Одновременно сам способ убийства проецируется на евангельский текст: три раза Бориса пронзали мечом («без милости прободено бысть чьстьное и многомилостивое тело святаго и блаженааго Христова страстотьрпьца Бориса») [336], последний раз — в сердце («прободоста и́ мечьмь въ сьрдьце») [338], что не случайно и напоминает евангельский сюжет (ср. в Евангелии: «един от воинъ копием ребра ему прободе» (Ин. 19:34). Как не случайно и отсечение головы его слуге, Георгию, пусть уже у мертвого, но все равно агиограф внутренне фиксирует это как подобие отсечению главы Иоанна Предтечи.

Текст «Сказания», как и других агиографических текстов Борисоглебского цикла, «помещается» агиографом в архетипический для него евангельский контекст, а также в агиографический, т.е. в контекст Священного Предания, что устанавливает неразрывность и единство духовного пространства *истории святости*, в данном случае — святости мученической. Потому и возникают образы святых Евстафия Плакиды (в «Чтении» преп. Нестора), мучеников Никиты,

Вячеслава, Варвары, Дмитрия Солунского (в «Сказании»), а также неизбежно проецируется Борисоглебская агиография на русскую словесность XX в., причем не только агиографическую, но и художественную.

Нас же интересуют *образ святого-страстотерпца* и *особенности его поведения*, определяемые типом святости.

То, что смирение есть главное его свойство и главная черта святости, — несомненно, и выражено это в самом тексте «Сказания», в словах свидетелей мученической кончины Бориса. После слов, сказанных святым Борисом своим убийцам: «Братие, приступивъше, съконьчаите службу вашю. И буди миръ брату моему и вамъ, братие», — звучат слова слышавших это его приближенных: «Къто не почюдиться великууму съмерению, къто ли не съмериться, оного съмерение видя и слыша?» [338].Так мир Христов, который в себе несет святой, достигший меры Христовой кротости, вводится им в *этот* мир, в историю русской святости и вообще — в русскую историю. Так «парадоксально» для внешнего сознания разрешается и конфликт между добром и злом, или между святостью и грехом, — через *любовь*.

Житие святых Бориса и Глеба (в любом его варианте — «Сказании» или «Чтении») открывает для русской словесности особый *тип конфликта*, рождаемый смиренным типом «героя». Этот тип конфликта тоже можно назвать парадоксальным: противоречие между добром и злом приобретает не форму противостояния борьбы двух сторон, а имеет совершенно иной рисунок: это противостояние ненависти — любовью: любовь «гасит» в себе ненависть, преобразуя, или *преображая,* мир вокруг себя на ином, духовном уровне. Поэтому поступки Бориса внешне алогичны, но внутренне, с духовной точки зрения, *единственно возможны* для того, чтобы остановить распространение зла. Святые Борис и Глеб не сопротивляются насилию *своей силою*, но сопротивляются злу силою духа, укрепленного и исполненного Божественной благодатью, *силою Христовой любви*, которой они достигли. Логика этапов внутреннего выбора и определяется внутренней борьбой святого не с убийцами, не с внешней угрозой, а *с самим собой*, с естественными («земными») требованиями плоти: страхом, жаждой жизни в мире земном. Но результатом этой борьбы становится победа не просто над Святополком-человеком, проводником зла в мир, но над *злом в эсхатологическом плане* — в вечности, что явлено в их святости. Особенности внутренней борьбы и логика внутреннего выбора раскрываются со всей определенностью в антропологическом плане. Мы и наблюдаем, читая

текст, как борется в Борисе дух с плотью, как душа исполняется благодати, т.е. присутствия Бога, и устанавливается синергия — соединение воли святого с волей Творца в едином стремлении к спасению души. Так достигает Борис истинной красоты, в которой красота тела земного, тленного, *истончающегося, умаляющегося* по мере совершения Борисом своего духовного выбора, замещается красотой *души и тела* нетленного, преображенного, что явлено затем в видимом нетлении тел святых после смерти.

Характер («модель») поведения св. Бориса выглядит следующим образом: на внешнем — физическом — плане мы видим пассивность, отсутствие деятельности, видимый отказ от проявления силы: слезы, молитва, роспуск дружины (вернее, она сама разошлась), возвращение в Киев навстречу своей смерти.

Вся активность, все основные «события» разворачиваются на внутреннем, духовном уровне и проявляются в движении мысли и чувства святого, в разрешении основного внутреннего конфликта, неизбежного для *падшей* природы человека — *конфликта духа и плоти*.

Напомним о специфике житийного жанра как «словесной иконы», которая заключается — в отличие от иконы изобразительной — в том, что словом возможно изобразить, вернее, раскрыть, неизобразимое: духовный выбор как *процесс*, духовное движение души, которое, конечно, имеет свои формы выражения в тексте. Система, или последовательность этапов духовного выбора святого Бориса, имеет, безусловно, главными ценностные основания. И выбор, как мы выше уже говорили, идет по линии — «дух» и «плоть».

Логика, или «рисунок», поведения определяется соотношением внешнего и внутреннего, видимого, изображаемого и невидимого, но раскрываемого словом.

Заметим, что для Бориса, как и для Глеба, не стоит проблемы *принятия* воли Божией — они согласны с ней, нет внутреннего конфликта, который бы строился как *борьба* святого со *своей волей*. Здесь главный сюжетный мотив — *испытание веры*. Идет борьба за преодоление *естественного* (страха плотского, любви к *этому* материальному миру) и обретение *сверхъестественного*, т.е. об***о***жения личности, происходящего в соединении с Богом, что совершается в сердце человека. Этот процесс мы и наблюдали, рассматривая четыре этапа внутреннего выбора св. Бориса. Можно теперь представить его схематично, прослеживая логику поведения на внутреннем и внешнем планах образа святого Бориса, причем внешний зависит от внутреннего состояния св. Бориса. В центре находится категория *воли*.

Этапы выбора (сюжетная ситуация)	Внутренний план	Внешний план
1 этап: исполнение воли занедужившего Владимира — поход на половцев.	Внутренний план образа не изображен, но в речи дана мотивация поступка: «Се готовъ есмь предъ очима твоима сътворити, елико велить воля сърдьца твоего»: проявление послушания.	Активность действия: «съ радостию въставъ иде».
2 этап: Борис узнает о смерти отца и намерении Святополка: «Приде вестьникъ къ нему, поведая ему отьчю съмрьть…»	Уход в «сердце»: мысль об отце и скорбь о его смерти; мысль о своей смерти; внутреннее волнение («сердце горит, душа мысль смущает»), диалог сердца и ума, поиск основания поведения в Священном Писании, утверждение в вере, принятие внутреннего решения идти к Святополку — направленность к этому сердца и, соответственно, воли.	Истончение, умаление тела. Внешняя пассивность. Слезы об отце и о себе, внутренняя речь: цитирование Священного Писания, диалогичность речи.
3 этап: Путь в Киев до прихода на реку Альта.	Ступени: 1. Размышления о мире этом и Царствии Небесном, ценностях тленных и нетленных, о своей греховности. 2. Плач «о красоте и о доброте телесе своего», горечь и печаль сердечная. 3. Мысль в сердце о мученичестве как спасении: «Мученикъ буду Господу моему, а духъ мой прииметь Владыка». Переход от смертной скорби к радости в сердце — обретение благодати. Выход к прямой молитве к Богу.	Внешнее действие: путь в Киев, слезы, стенания. 1-я явная молитва к Богу о спасении души: «Господи премилостиве, уповающаго на тя, нъ спаси душю мою».
4 этап: сцена убийства — на реке Альте.	Сочетание: «сокрушенное сердце» и «радостная душа». 4. Воспоминание о мучениках Никите, Вячеславе, Варваре. В молитве просьба к Богу дать ему жребий мученика по сокровенному желанию его сердца. Свобода волеизъявления и Образец — Христос: «Господи Исусъ Христе! … съподоби и мя прияти страсть!». 5. Чувство любви к врагам, убийцам и прощение. Святость.	Действия: 1. Отказ сопротивляться, уход дружины. 2. Молитва богослужения: вечерняя служба, утром — литургия. 3. Молитвенное обращение к Богу — славословие и утверждение в непротивлении смерти — кротости. Плач блаженства. 4. Молитва за убийц: «Не постави имъ, Господи, греха сего», «Буди миръ брату моему и вамъ, братие». 5. Вольное предание себя смерти.

Итак, если говорить о типе поведения, то, несомненно, перед нами в образе св. Бориса явлен *тип смиренной кротости,* для которого характерна *внешняя пассивность, непротивление, но только внешнее, и победа любовью, в которой зло не находит себе питания и гаснет.*

Таков же образ Глеба, который мы не будем столь подробно рассматривать, в силу того что он является продолжением, повторением, или, как точно выразился В. Н. Топоров, «удвоением» святости Бориса. Св. Глеб совершает тот же подвиг невинной жертвы, в нем происходит та же внутренняя борьба с *жалением* самого себя, своей жизни, красоты и молодости тела и т. д.

Интересно то, что образы святых Бориса и Глеба обретают активно-деятельный характер (если можно так выразиться в отношении к святым) уже после смерти, как мы видим это в житиях Александра Невского, Дмитрия Донского и др., в явной помощи в ратных делах и защите Русской Земли, о чем, впрочем, писалось уже не раз.

Нельзя обойти вниманием образ Святополка, анализ «модели» поведения которого позволит оттенить специфику образа смиренного человека, тем более что персонажная система в «Сказании» и организована по принципу противопоставления *святых — злодеям*, что концентрирует внимание на духовной сути их образов.

Образ Святополка и трактуется традиционно исследователями как противопоставленный святым братьям образ злодея-убийцы, воплощение зла, носителем которого считается дьявол. В. Н. Топоров, выдвинувший идею «греховной двойственности» образа Святополка в противоположность «благодатной парности» святых Бориса и Глеба, говорит о *несвободе* Святополка от грехов, совершенных его «отцами» — Ярополком и Владимиром, и матерью — расстриженной монахиней: «…В этой двойственности сам Святополк, пожалуй, *не был виновен*, но она оказалась тем и з ъ я н о м, который *предопределил* грех и преступление Святополка» [Топоров, 1995, с. 496] (разрядка автора, курсив мой. — *Л. Д.*).

Эту же идею далее развивает и А. М. Ранчин, который несколько смягчает категоричность утверждения об абсолютной, роковой невозможности для Святополка спастись: «Грех рождения и происхождения Святополка не исключает спасения, однако делает его трудным, соблазняя удвоить самому грех матери, который он считает неискупимым», но все же акцент делает на том, что Святополк «уже из-за своего рождения *был избран дьяволом* для со-

вершения убийства»[136] [Ранчин, 2007, с. 124]. Иначе говоря, в образе Святополка исследователи видят нарушение христианского закона свободы выбора и усматривают действие, как в язычестве, слепой роковой силы — судьбы, чем исключается участие Божественного Промысла. Возникает вопрос: может ли к этому образу не относиться общая антропологическая установка агиографа, в соответствии с которой человек сотворен по образу Божию, что проявляется в дарованной каждому свободе выбора между добром и злом? В житии, по нашему убеждению, не могут быть одни образы (святых) построены в соответствии с христианской антропологией, а другие (пусть и сугубо отрицательные) — представлены в парадигме языческого сознания. И если, как выше уже было сказано, Борис и Глеб воплощают собой тип смиренного человека, их подвиг — это подвиг смирения, а кротость — основное качество, которое определяет тип поведения, и они совершают свободный выбор жертвы собой в последование Христу, направляя *свою волю* к воле Божьей, то образ Святополка представляет собой противоположный принцип поведения. В нем представлен человек *сильной и законченной* именно *своей воли,* противопоставленной воле Бога. Это выражено в сюжете. Святополк действенен и активен. Он вовсе не «*думает*», подобно Борису, он *действует*! После смерти Владимира он *призвал* киевлян, *дал* им дары, *отправил* к Борису посла с лукавым посланием, затем *призвал* Путьшу и советников и *приказал* убить Бориса («къде обрящете брата моего Бориса, съмотрьше время убиите и́» [334]). И все это представлено в одном абзаце. Остальные действия Святополка, вплоть до вступления в борьбу с ним Ярослава, столь же энергичны и целенаправленны.

Таким образом, во внешнем выражении Святополк — воплощение активно направленной волевой личности. Но каково соотношение такой воли со *свободой*? В приведенных выше высказываниях говорится о предопределенности поступка Святополка, связанного с грехами родителей, а не с его личным выбором. Действительно, в «Сказании» не изображается *процесс* внутреннего выбора Святополка, более того, неоднократно говорится о воздействии на Святополка дьявола, и естественно рождается чувство предопределенности его судьбы. Но так ли уж предопределены его поступки или все же он мог бы отказаться от злодейства?

---

[136] Эта мысль А.Н. Ранчина вызывает возражение. Как известно, христианство отвергает предизбранничество для греха, каждый человек может спастись, и есть многочисленные свидетельства в агиографии об избрании Богом человека «от утробы» для совершения добрых дел. Но дьявол не имеет власти предизбрать человека себе в слуги, что было хорошо известно агиографу.

По нашим наблюдениям, образ Святополка вполне отвечает аскетическому учению о пленении души[137]: его «уловляет мысль», как пишет агиограф: «Поистине въторааго Каина улови мысль его, яко да избиеть вся наследьникы отьца своего» [332]. Судя по тексту, «дияволъ» «уловил» Святополка мыслью, как и Каина, уже охваченного желанием захватить власть, («обретъ, якоже преже Каина на братоубийство горяща, тако же и Святопълка») [332], но желание это было его собственным.

О «вхождении» в Святополка сатаны говорится после убийства Бориса, в ответ на «заветное желание» его сердца и в связи с нераскаянностью: Святополк, «увидев осуществление *заветного желания своего*, не думал о злодейском своем убийстве и о тяжести греха, и нимало не раскаивался в содеянном. И тогда вошел в сердце его сатана…» [339]. Но даже и после этого «вхождения» Святополк не полностью теряет возможность выбора, о чем свидетельствует его единственный в тексте внутренний монолог, в котором четко прописана мотивация его поступков: «Так говорил в душе своей окаянной: “Что сделаю? Если остановлюсь на этом убийстве, то <…> изгонят меня и лишусь престола отца моего <…> и княжение мое захватит другой <…> *добавлю же к беззаконию беззаконие. Ведь и грех матери моей не простится* и с праведниками я не буду вписан, но изымется имя мое из книг жизни”» [339].

Итак, мотивация Святополка располагается в пространстве «этого мира» и определяется жаждой власти. И Святополк при этом *знает*, что он творит беззаконие, но *хочет* и дальше его совершать, а потому ему нужно самооправдание, которое заранее снимет вину с него и возложит на других, в данном случае на мать, что и звучит в словах: «Ведь и грех матери моей не простится…» Тем самым Святополк отрицает саму возможность милосердия Творца, возможность покаяния и прощения[138]. И это составляет еще один, возможно, больший, чем убийство, его грех — отрицание милосердия Божия, что равнозначно самоубийству. Заметим, что в данном случае мысль о предопределенности принадлежит, прежде всего, *самому Святополку*, но не агиографу и звучит как самооправдание.

Но чем тогда объяснить статичность образа (Святополк — «идеальный» злодей), однозначность оценок и неоднократное повторение

[137] В. Лепахин подробно описывает на материале святоотеческой литературы процесс зарождения, развития и вхождения страсти в сердце, начиная с «прилога», или с «помысла», и завершая «пленением» и «деянием», т.е. «падением», которое выражается в «деянии» [Лепахин, 1998, с. 5—22].

[138] Так Иуда не поверил в милость Творца и, опережая суд Божий, повесился.

мысли о «вселении» в него дьявола, что и рождает ощущение предопределенности?

Ответ, на наш взгляд, следует искать в законах агиографического текста.

Напомним, что агиограф создает *икону в слове*, утверждая, фиксируя факт святости, ее осуществление. Святополк *уже* совершил убийство и проявил поступком свой выбор, которым и *завершил себя* в земном плане. И этот поступок, как и сделанный им выбор, теперь имеет вечный смысл. В иконе все завершено в земном плане, в ней нет времени, а есть только то временное, в котором проявляется вечность, все в пространстве иконы имеет духовный вечный смысл, в нем изображены поступки и образы, выражающие эту *закрепленность смысла в духовной реальности мира невидимого*. (И Иуда в Евангелии представлен *сразу* предателем, что выражается в постоянном напоминании евангелистом о его будущем преступлении как уже совершившемся). Любой святой в житии — это уже достояние высшей реальности, но и остальные участники события, вернее, образы, пусть и отрицательные, оказываются причастными вечности через связь со святыми, и они не могут изображаться во временном контексте мира *этого*. Житие фиксирует факт злодейства и образ злодея, закрепленный уже в вечности. Потому и становится возможным изображение сюжетных моментов, связанных со Святополком, в клеймах иконы Бориса и Глеба. В этом смысле в образе Святополка изображена *идея* злодейства, духовная демоническая природа зла, которое входит в мир, благодаря свободному выбору человека, не соединяющего свою волю с Божественной, а отдающего свою волю воле демонической. В результате его *сильная* воля оказывается порабощенной, и он оказывается проводником злой воли дьявола, отдав себя ей добровольно. В конце мы видим обезумевшего, абсолютно безвольного человека, которого гонит мистический страх: им овладевает мания преследования.

Конечно, прав В. Н. Топоров, говоря о невиновности Святополка в присущей ему «двойственности по происхождению», но, думается, неверно говорить о *предопределенности* совершаемого Святополком выбора и его поступка — злодейского убийства братьев, возводя всю ответственность на «диявола» и на «обстоятельства», сложившиеся еще до рождения Святополка. Его образ так же, как и образы святых, решен в ключе христианской антропологии, и здесь нужно искать ответа на вопрос о роли Божественного Промысла в образе Святополка, что может стать предметом рассмотрения уже в другой работе.

3.2.2. Русские княжеские жития XI—XIV вв. К типологии смиренного образа

Подвиг Бориса и Глеба Г.П. Федотов назвал «подвигом непротивления» — «национальным русским подвигом, подлинным религиозным открытием новокрещенного народа» [Федотов, 1990, с. 49]. Это означает неединичность такого подвига, которая проявляется не только в повторении подобной ситуации убийства святого его ближними — родственниками или подданными (Повесть об убиении *Андрея Боголюбского*, летописный рассказ об убиении князя *Игоря Ольговича* киевлянами в 1147 г.), но и в житиях мучеников за веру (Повести о Михаиле Тверском, Повести о Васильке (Василии Константиновиче), убитом в Шеренском лесу, Повести о Михаиле Черниговском) [см.: Ключевский, 1971; Серебрянский, 1915; Кусков, 2001, и др.].

Страстотерпческий подвиг выражается в особой кротости святого, это доминирующая черта поведения данного типа святости. Таково поведение в летописном рассказе об убиении Игоря Ольговича разъяренными киевлянами [Ипатьевская летопись, 1908, стб. 327—360]. Причем кротость характеризует его изначально: после свержения с киевского стола братом Изяславом (а княжил он всего 12 дней!) он со смирением принимает свое заточение в темницу и, заболев там, принимает постриг в схиму. Как повествует летопись, он с кротостью просит брата (свергшего его!) разрешить ему постриг: «И бе Игорь разболелъся в пороубе и бе боленъ велми, и присла Игорь къ Изяславоу, моляся и кланяеся река тако: брат, се боленъ есми велми, а прошю оу тебе пострижение, была бо ми мысль на пострижение еще въ княженьи своемъ, ны же оу ноужи сеи боленъ есмь велми и не чаю собе живота» [Ипатьевская летопись, стб. 337, л. 124]. Так он становится иноком, живет в монастыре, но толпа киевлян за ним является и хватает его в храме во время литургии, что усугубляет жестокость его убиения, которое совершенно теряет политический смысл, который был бы возможен в случае его непострижения.

Страстотерпцем не единожды называет князя Андрея Боголюбского автор летописной «Повести об убиении Андрея Боголюбского» [БЛДР, 1997, т. 4], и анализ как самой ситуации убийства, характерной для житий князей страстотерпцев [см.: Ранчин, 2007, с. 117], так и особенности поведения жертвы — святого, принимающего со смирением свою смерть от руки своих соплеменников и приближенных, отвечает всем требованиям этого типа жития. В.В. Колесов считает, что в Повести об убиении Андрея Боголюбского дан «намеренно

идеализированный образ князя, навеянный традицией житий» [БЛДР, т. 4, с. 617.]. Последние исследования структуры текста житий князей-страстотерпцев А.М. Ранчина снимают вопрос о «намеренной идеализации» или о несоответствии «действий живого князя… авторским разъяснениям». А.М. Ранчин обнаруживает в этой «Повести», как и в других житиях страстотерпцев (Бориса и Глеба, Вячеслава Чешского и др.), «единый архетип — “повесть об убиении невинного князя”…» [см.: Ранчин, 2007, с. 98—111]. Добавим еще, что сам сюжет, на наш взгляд, вполне «агиографичен»: первая часть свидетельствует о благочестии князя, возведшего несколько храмов, украсившего их многими иконами и драгоценностями и проч. Это уже говорит о его религиозности и служении Богу, хотя не дает повода к канонизации, как не повод был бы и политическое убийство. Действительно, его убивают приближенные без всяких мотивировок — из злобы и зависти. Причем убивают самые доверенные лица. И повествование исполнено подробностей, конкретики в описании совершенного убийства и того, как повели себя окружающие люди, горожане, разграбившие те богатства, которыми князь украшал созидаемые им церкви. Очень важна логика поведения святого, изложенная в «Повести…» (мы считаем непродуктивным при анализе житийного образа святого выходить за рамки текста в историческую действительность и задаваться вопросом — соответствует ли житие историческим и биографическим реалиям жизни князя или нет), а она в этой «Повести» не противоречит житийному канону. Св. Андрей помимо благочестия — милостив и щедр, подобно князю Владимиру. (Помним о поэтике уподоблений, естественной для жития, и о том, что этот принцип не «синонимичен» принципу «идеализации» с помощью «трафаретов». И здесь уподобление на уровне, казалось бы, текстовых заимствований для агиографа, каковым выступает автор этой летописной повести, является способом выражения общей причастности двух святых одной добродетели — милосердию и их уподобления в этом одному Образцу — Христу. Этот принцип создания образа и отличает агиографическое повествование от любого иного). Узнав о готовящемся убийстве, «Князь же Андреи, вражное убииство слышавъ напередъ до себе, духомъ разгоресся божественымъ, и ни во что же вмени…» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 208] («духом воспламенился священным и ни на что не рассчитывал…» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 209.], подобно Борису, который знал о намерениях Святополка — и шел навстречу смерти). В описании самого убийства образ князя предстает невинной жертвой, и при том, что сопротивляется убийцам физически, он одновременно смиряется перед Богом: «И рубили его ме-

чами и саблями, и раны копьем ему нанесли, и воскликнул он: «И секоша и мечи и саблями, и копииныя язвы даша ему, и рече имъ: ”О, горе вамъ, нечестивии, что уподобистеся Горясеру? что вы зло учинихъ? Аще кровь мою прольясте на земле, да Богъ отомьстить вы и мои хлебъ!”» («О, горе вам, бесчестные, зачем уподобились вы Горясеру? Какое вам зло я нанес? Если кровь мою прольете на земле, пусть Бог отомстит вам за мой хлеб!») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 211—212.]. Здесь слышен мотив его личного беззлобия, и мотив неоправданной ничем злобы, неблагодарности облагодетельствованных им его убийц. Эта злоба, предательство, черная неблагодарность убийц оттеняет праведность святого. Такова поэтика жития, где иконично все. При этом текст настолько конкретно и детально передает сцену убийства, будто пишет очевидец всего совершаемого. И то, что князь сидел весь израненный за колонной, где все же его нашли убийцы, и то, что он понял неизбежность смерти, и то, что смирился с этим и обратился с молитвой к Богу, предавая себя Ему в руки — все соответствует главной цели: показать *невинно убиенного*.

И еще одно обстоятельство, говорящее о признании самим автором «Повести…» святости князя, заключается в присутствии в тексте неоднократного упоминания о его покаянии: «покаянье Давидово приимая, плачася о грисехъ своихъ» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 208] («в раскаянье Давиду подражал, оплакивая множество грехов своих» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 209]); «“Аще, Господи, и в семь осуженъ конець, приимаю. Аще и много согрешихъ, Господи, заповеди твоя не схранивъ, но ведевъ, яко милостивъ еси плачюща видиши и противу течеши, обращая блудьнаго”. И вьздохнувъ из глубины сердечныя и прослезися, и помяну вся Иовова, и размышляше вь сердце своемь, и рече: “Господи, аще во время живота моего мало и полно труда и злыхъ делъ, но отпущение ми даруи и сподоби мя, Господи, недостоинаго прияти конець сеи, якоже вси святии ”» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 212]. («“Если, Боже, в этом сужден мне конец — принимаю его. Хоть и много я согрешил, Господи, заповедей твоих не соблюдая, знаю, что милостив ты, когда видишь плачущего, и навстречу спешишь, направляя заблудшего”. И, вздохнув от самого сердца, прослезился, и припомнил все беды Иова, и вникнул в душу свою, и сказал: “Господи, хоть при жизни и сотворил я много грехов и недобрых дел, но прости мне их все, удостой меня, грешного, Боже, конец мой принять, как святые его принимали…”» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 213] и т.д. Очевидно, что автор исходит из знания и уверенности в том, что слово Спасителя, сказанное раскаявшемуся разбойнику о его спасении за покаяние: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю»

(Лк. 23:43), относится и к любому покаявшемуся человеку, который ощущает себя тем самым «разбойником». К тому же неоднократно звучит и вторая, обосновывающая святость убиенного князя мысль — о смытии грехов невинным мучением и смертью: «Темъ достоино от Бога победныи венець прияль еси, княже Андрею, мужьству тезоимените братома благоумныма, святыма страстотерпцема вьследоваль еси, кровью умы вся страдания ти» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 208] («Достойно от Бога смертный венец восприял ты, княже Андрей, мужеством равный именитым братьям, благоразумным святым страстотерпцам последовал ты, кровью омыв все страданья свои» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 209]). И здесь видим принцип уподобления как способ раскрытия святости — святым страстотерпцам — Борису и Глебу.

Следующие жития *князей-мучеников* появляются в период татаро-монгольского нашествия. Они несут в себе не только новые исторические реалии времени нашествия, предопределившие тип подвига *мученичества за веру*, но и одновременно уже сохраняют черты образа князя-страстотерпца, явленные в Борисоглебском цикле, что проявляется по-разному: в особенностях поведения, мотивировках поступков и некоторых чертах образов святых.

К первым князьям-мученикам относится князь Василько Ростовский (Василий Константинович) [БЛДР, 1997, т. 5, с. 124—125] [см. о нем: Прохоров, 1974, т. 28, с. 77—98; Лихачев, 1947, с. 282—286; Федотов, 1990, с. 94; Кологривов, 1961, с. 63—74, и др.], которого Иоанн Кологривов называет «одним из самых светлых княжеских образов, ставшим образцом для всех других» [Кологривов, 1961, с. 68]. Князь Василько был умучен татарами в Шеренском лесу в 1238 г. за отказ быть в их «поганской воли» и служить им. Причем отметим, что сюжетным центром становятся татарские — языческие — «брашно и питие», которых не хочет принять князь, считая, что тем самым он предаст Христа. («А Василька Константиновича Ростовского татары взяли в плен, и вели его до Шерньского леса, принуждая его жить по их обычаю и воевать на их стороне. Но он не покорился им и не принимал пищи из рук их, но много укорял их царя и всех их») [БЛДР, 1997, т. 5, с. 124]. Это обращает нас к Повести временных лет, а именно к выбору веры князем Владимиром, который, «испытывая» разные веры, спрашивал о сути вероисповедания пришедших к нему послов («какова вера ваша», «заповедь», «закон»), и каждый из них в центр своего ответа ставил вопрос о еде: магометанин — не есть «зайчатины и свинины»; иудей — то же самое; посол из католической страны предложил «пост по силе», и, наконец, посол из Византии, «философ», сказал об Истине и о Небесном «хлебе» и «вине», кото-

рые преподал христианам в таинстве Евхаристии Христос и заповедал творить так всем христианам. «Те же, которые не творят этого, неправильно веруют» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 135], — говорит философ Владимиру. Эту заповедь Христа хорошо усвоил Василько как волю Бога, и эту волю не хочет нарушить князь, чтобы не изменить Христу. (Еще раз с этим же мотивом еды мы встретимся в отказе от татарской пищи Михаила Черниговского. См. ниже). Смирение явлено здесь в уподобление мученикам раннехристианским, т. к. принять эту еду означало поклониться идолам. В рассматриваемой летописной статье дается сравнение с Андреем Боголюбским — в связи с пролитием мученической крови («Сего бо блаженаго князя Василка спричте Богъ смерти подобно Андрееве; кровью мученичьскою омывъся прегрешений своих…») [БЛДР, 1997, т. 5, с. 126], и одновременно отдельные эпизоды — плач святого князя, его предсмертный монолог, — напоминают слезы и монологи Бориса и Глеба из «Сказания о Борисе и Глебе».

Поведение Василька несет в себе черты идеального князя, как они были выражены Владимиром Мономахом. Мужественность, стойкость, непоколебимость веры и непокоренность воле татар — в этом выражена сила смирения князя, который в ответ на принуждение к «обычаю поганьскому, быти *в их воли* и воевати с ними», дерзновенно отвечал: «Никако же мене не отведете христьяньское веры» [БЛДР, 1997, т. 5, с. 124].

Г. П. Федотов отмечает в характеристике, которую дает летопись Васильку вслед за убиением, отсутствие «аскетических черт»: «Бе же се Василько лицом красен, очима светел и грозен взором, и паче меры храбр, сердцем же легок; а кто ему служил, хлеб его ял, чашу его пил, той за его любовь никако же можаше у иного князя быти, ни служити: излише бо слуги своя любяше; мужество и ум в нем живяше, правда же и истина с ним ходиста, бе бо всему хитр» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 126]. Эта яркая характеристика, в тех же выражениях, прилагается ко многим святым князьям, в том числе и к Александру Невскому: доказательство ее *идеальной типичности* для этого чина святости» [Федотов, 1990, с. 95]. Первопричину своей смерти князь Василько видит в личной греховности, и потому перед мученической кончиной приносит покаяние, что усиливает идею смирения в образе князя.

«Идеальная типичность» характеристики князя, о которой говорит Федотов, и является основой сходства типа смиренного образа в княжеских житиях. Мученические княжеские жития, или жития о благоверных князьях (кроме иноческих, которые мы не склонны включать в типологию княжеской святости, т. к. они соответствуют в

значительно большей степени житийному канону монашеских житий, их отречение от мира делает малозначащим для выявления типа поведения указание на их княжеское происхождение), дают не созерцательно-молитвенный, а *активно-деятельный* тип поведения. Формы выражения идеи смирения и смиренного поведения как такового зависят от типа служения: княжеское служение направлено в мир и к миру. Но соборность христианского мышления (сознания), которое и воплощает святой князь, соединяет неразрывно служение *миру* и *Богу*, *отчизне земной* и *Отчизне Небесной*. Это характеризует и мученический и воинский подвиг князей.

* * *

Обратимся к некоторым княжеским житиям более подробно.

Для того чтобы увидеть процесс формирования идеального образа князя, его развитие, мы придерживаемся хронологии. Поэтому прежде других мученических житий, появившихся несколько позднее, рассмотрим ***«Повесть о житии Александра Невского»***, а именно образ Александра Невского (1220—1263), чье житие стало первым воинским, прославляющим княжеское служение как таковое. Это житие не было мученическим и явилось оригинальным в жанровом отношении именно вследствие *отсутствия образца*. Появление «Повести о житии Александра Невского»[139] [БЛДР, 1997, т. 5, с. 358—369] относят к XIII веку, хотя история текста оставляет много неясностей[140]. Эта «Повесть о житии…» и стала по сути дела неким эталоном для последующих княжеских житий, о чем пишет В.И. Охотникова: «На долгое время ее манера повествования явилась образцом для княжеских жизнеописаний последующего времени» [Охотникова, 1987, с. 357]. Об оригинальности этого жития, «не имеющего агиографических образцов», сказал Г.П. Федотов, который, впрочем, и дал произведению определение «военной героической повести, вдохновляющейся римско-византийской исторической литературой («Палея», Иосиф Флавий) и героической легендой» [Федотов, 1990, с. 100]. Неоднократно исследователи отмечали соединение в этом произведении черт воинской повести и жития [см: БЛДР, 1997, т. 5,

139 В БЛДР этот текст помещен под названием «Житие Александра Невского» [БЛДР, 1997, т. 5, с. 358].Существует большая исследовательская литература, посвященная этому Житию. См.: библиографию к статье «Повесть о житии Александра Невского»: [СК, вып. 1, с. 362]; Важное место занимают среди исследований «Повести» работы В.В. Кускова [см.: Кусков, 1991, №2, с. 93—98; Он же, 1992, №3/4. с. 53—56; Он же, 2001, с. 17, 194—207, 380—382].

140 Об истории текста [см.: СК, с. 354—363; Ужанков, 2009б, с. 255—287, 401—408].

с. 515; СК, 1987, вып. 1, с. 354—363; История русской литературы, 1980, т. 1, с. 111—113, и др.]. И тут нужно все же определиться: если это соединение, то какого характера? Что доминирует — воинская повесть или житие? Нам важно определение жанрового содержания в связи с характеристикой образа святого. Эклектика здесь невозможна, т. к. законы жанровой иерархии в древнерусском произведении не допускают смешения, уравнивания в одном текстовом пространстве *разных* жанров, один из них должен доминировать. А житие, как известно, канонически строгий жанр. Если доминирует воинская повесть, то тогда поэтика создания образа должна быть другой, нежели в житии. Важна мера иконичности образа и присутствие смирения как главной черты изображаемой личности, мотивирующей все поступки и определяющей характер сюжета, который должен быть в житии синергетическим. Таким образом, иконичность образа, синергетический и провиденциальный тип сюжета и смирение как доминанта личности — необходимые критерии для определения принадлежности текста кагиографии, хотя, безусловно, главным и определяющим критерием остается сам факт *святости*.

В этом смысле перед нами не повесть, а житие, которое осваивает те формы летописного повествования, в которых являла себя воинская тематика. Главной целью агиографа является *воссоздание образа святого благоверного князя*, стремление показать идеальные черты «небесного человека». Стоит заметить, что большинство исследователей, обращаясь к характеристике образа князя, отмечают в основном его мужество, силу, воинственность, смелость, в общем, прежде всего — героические черты. С этим связывается идея княжеского служения своему народу и своей земле, но земле христианской. И мало кто говорит о качестве св. Александра Невского, без которого и не может быть святости — смирения. Это свойство личности святого отметил А.Н. Ужанков, сказав, что в этой повести «прославляются героический и духовный подвиги Александра Ярославича… Князь защищает Новгородскую землю и православную веру от врагов — шведских и немецких рыцарей, отстаивает народ свой у монгольского хана, *проявляя при этом смирение* и расплачиваясь за это собственной жизнью» [Ужанков, 2011, с. 251].

А.Н. Ужанков проводит анализ образа святого Александра с точки зрения его духовного и политического выбора (а они здесь неразделимы), учитывая специфику сознания древнерусского агиографа-христианина, что избавляет нас от необходимости подробного анализа, поскольку наблюдения и выводы исследователя ясно говорят о соответствии поступков князя заповедям, о главной мотивации при

выборе им политической линии — в принятии воли Божией и следовании ей, т.е. о смиренном образе благоверного князя Александра. Княжеское служение сопряжено с идеей власти, и важно учитывать, что в то время власть была сакрализована. По словам А.Н. Ужанкова, «княжескую власть на Руси воспринимали как данную Богом», почему и «княжеское служение — это мирское служение Богу» [Ужанков, 2011, с. 254]. Но и подчинение под власть хана, на что пошел св. Александр, также объясняется восприятием этой власти «земного царя» как посланной Богом за грехи. И здесь св. Александр, выбирая иго татарское, подчинялся не хану, а воле Божией, что соответствует идее смирения как свободы во Христе: «Русские князья, если они были людьми православными на деле, должны были смириться и покориться Промыслу Божию — принять власть «земного царя» — хана. Думается, не случайно, — пишет А.Н. Ужанков, — автор «Повестей о житии Александра Невского приводит слова Исайи: "Князь… съмерен, по образу Божию есть"» [Ужанков, 2011, с. 255]. Далее исследователь приводит важную мысль Г.В. Вернадского о «подвиге власти», который может состоять не только в отстаивании «внешней независимости и величия сана», но и в защите «благочестия и люди своя», во внутреннем преодолении «земного тщеславия»[141], а также о «двух подвигах» Александра Невского: «брани на Западе» и «смирения на Востоке» ради главной цели — «сохранения православия как нравственно-политической силы русского народа» [цит. по: Ужанков, 2011, с. 255, 258].

Итак, смирение св. князя Александра в рассматриваемой «Повести о житии…» носит, безусловно, *активно-деятельный характер* и проявлено в поступках, которые по внешнему их выражению никак смиренными не назовешь. Но и дерзкими, основанными на гордыне, тоже. В образе св. Александра явлено *дерзновение веры*, основанное на *любви* — к Богу и Русской земле. Отмеченное Г.П. Федотовым преобладание «светского и воинского элемента», а также сам образ князя, лишенный аскетических черт, присущих другого типа житиям, в структуре агиографического текста не разрушает основных свойств поэтики образа святого — его иконичности, синергийности и провиденциальности сюжета, и — главное для нас — основного принципа

[141] Нужно отметить, что А.Н. Ужанков раскрывает истинную мотивацию поступков св. князя Александра, которые находятся за рамками Жития и в которых другие исследователи усматривают проявление жестокости и пр. негативных черт князя. Например, применение силы для «пресечения восстания новгородцев против монгольских «численников» объясняется примерами из Библии и собственной истории [см.: Ужанков, 2011, с. 256—257].

организации образа смиренного человека, ядро которого составляет *идея свободы во Христе*. Александр Невский, в чьем образе явлен идеал русского князя, так же, как и Василько Ростовский, служит миру (христианской земле Русской и ее народу) и Богу, отчизне земной и Отчизне Небесной, проявляя соборность сознания.

Практически в одно время с «Повестью о житии Александра Невского» появляется «***Сказание об убиении в орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора***»[142] («Слово новосвятою мученику, Михаила князя русскаго и Феодора воеводы перваго въ княжении его») [БЛДР, 1997, т. 5, с. 156—163]. Это время нашествия хана Батыя, оставившее и в книжности, и в народном предании много мотивов, сюжетов, образов (которые порой сливались в одно целое, как это видим в известном «Сказании о Евпатии Коловрате» из летописной «Повести о разорении Рязани Батыем»), а также и целый ряд оригинальных произведений, среди которых одно из самых известных и распространенных посвящено образу князя-мученика Михаила Черниговского. «Сказание об убиении…», безусловно, отвечает всем требованиям житийного канона и является, по сути, житием, что фиксируется «и в рукописной традиции и в научной литературе» [СК, 1987, вып. 1, с. 413]. Хотя Г.П. Федотов пишет, что это «не житие в собственном смысле, а повесть о «мучении», лишь с кратким житийным введением» [Федотов, 1990, с. 95]. Но жанр мучений как разновидность агиографии был уже известен на Руси по переводной литературе.

Не приводя здесь событийной канвы хорошо известного произведения[143], рассмотрим лишь те моменты, которые ярко проявляют тип смиренного поведения святого[144].

Вступление к описанию жития содержит исторические сведения, рисующие общую, весьма скорбную ситуацию, сложившуюся во времена Батыевы: указывается на практику («обычай») в Орде заставлять поклониться языческим богам, пройти через жертвоприношение и поклониться огню, и на тот факт, что «мнози же князи с боя-

[142] Исследование сказаний о Михаиле Черниговском и публикацию текстов см. в кн.: [Серебрянский, 1915; Ключевский, 1871; Кусков, 2001; Ранчин, 2007; Каравашкин, 2006, и др.].

[143] Как пишет Л.А. Дмитриев, говоря о разнообразии и многочисленности редакций этого Жития, его «фабула всегда одинакова, а разнообразие различных видов и редакций достигается за счет детализации событий, новых подробностей, риторических дополнений и отступлений» [СК, вып. 1, с. 41].

[144] Подробный анализ этого произведения и других мученических житий [см.: Каравашкин, 2006, с. 62—109].

ры своими идяху сквозе огнь и покланяхуся солнцю и кусту и идолом славы ради света сего и прашаху кождо ихъ власти» [БЛДР, т. 5, с. 156]. («Многие же князья с боярами своими проходили через огонь и поклонялись солнцу, и кусту, и идолам ради славы мира этого, и просил каждый себе владений») [БЛДР, т. 5, с. 157]. Михаил идет на «вольную жертву» собой — подобно Борису и Глебу, это явлено в его осознанном выборе: князь, конечно, знает, что его ждет в Орде, и готовится к смерти. Это ясно и его духовнику, и его боярину Феодору, и его дочери, которые все согласно поддерживают его в этом решении свидетельствовать в орде об истинности православной веры.

Как это характерно для всех житий святых-страстотерпцев и мучеников, в выборе св. Михаила Черниговского подчеркивается противопоставление мира *этого* и мира Христова, царства *этого мира* и Царства *Небесного*[145]. Особенностью ситуации выбора Михаила является усиление этого акцента осознанной свободы — не только мучители искушают его отречением от Христа ради славы и богатства, но и свои близкие люди, внук Борис Ростовский и другие.

Особенно замечателен тот факт, что выбор Михаила Черниговского мотивируется в Житии сугубо религиозными причинами. Не защитой родной земли, народа от внешних нападений и опосредованно этим — веры, и не стремлением получить ярлык (как это предполагает Л. А. Дмитриев: «Точных сведений о том, зачем ходил в Орду Михаил, у нас нет. Вероятнее всего — для получения ярлыка на Черниговское княжество») [БЛДР, т. 5, с. 479]. Текст дает вполне определенную мотивировку: «Блаженому же князю Михаилу пребывающю в Чернигове, видя многи прелщающася славою света сего, посла Богъ благодать и даръ Святаго Духа на нь и вложи ему въ сердце ехати предъ цесаря и обличити прелесть его, ею же лстить крестьяны. Блаженый же князь Михаилъ разгоревся благодатию Божиею, хотя ехати къ Батыеви.» [БЛДР, т. 5, с. 156.]. («И вот в то время, когда блаженный князь Михаил находился в Чернигове, Бог, видя, как многие обольщаются славою мира сего, послал на него благодать и дар Святого Духа, и вложил ему в сердце мысль ехать к царю и обличить лживость его, совращающую христиан. Воспылав благодатью Божиею, блаженный князь Михаил решил ехать к Батыю») [БЛДР, т. 5, с. 157]. Таким образом, Михаил сознательно и свободно едет в Орду

[145] Заметим, что этот выбор, конечно, есть абсолютно в каждом житии любого типа — в данном случае мы говорим об универсальной модели мира, характеризующей христианское сознание и христианскую систему ценностей. Но в житиях мучеников это противопоставление более ярко и выпукло представлено, что связано с ситуацией вольного выбора жизни и смерти.

на верное мученичество и смерть для того, чтобы дать образец стояния в вере, остановить то предательство Христа, которое совершается русскими людьми из страха смерти или желания получить власть и богатства: он жертвует собой ради спасения их душ.

Анализируемая нами 3-я редакция Жития Михаила Черниговского не содержит сведений, входящих во вторую редакцию «Распространенного Сказания»[146], а именно — об избиении Михаилом послов Батыя и бегстве в Венгрию. (Это замечает и В.В. Лепахин: «Приезжающий на поклон к Батыю в 1246 году небезупречный по человеческим меркам князь Михаил Черниговский (ранее, в начале нашествия Батыя на Киевскую Русь, он бежал в Венгрию) вместе со своим бояриным Феодором не исполняет языческий обряд и, смыв свои грехи кровью, становится святым») [Лепахин. url.http://nesusvet.narod.ru/ico/books/lepahin_4/]. В свете этого факта поступок Михаила приобретает еще *мотив покаяния*, причем такой глубины, которая требует именно такого уровня поступка — смывающего грех кровью. И, на наш взгляд, эта мотивация даже психологически более достоверна, т. к. конкретизирует причины *вольного* выбора святого мученичества.

Его поведение в Орде, его решимость и постоянство в выбранной позиции свидетельствуют именно об осознанности совершаемого шага, о свободном его решении, здесь нет фактора неожиданности, нет вынужденного принятия святым неизбежности смерти, с которой бы нужно было смириться. Религиозный характер мотивации — покаяния и спасения души своей и народа — здесь налицо. Важно отметить тип поведения св. Михаила Черниговского и с ним Феодора, в котором проявляется мужество, достоинство и бесстрашие, основанное на *дерзновенности веры*. Отметим отличие *в способе проявления* веры этим святым от других рассмотренных нами житий. Здесь практически мы не видим молитвы, не считая отпевания себя святыми перед убиением. Отсутствуют монологи, характерные для житий страстотерпцев Бориса и Глеба, Михаила Тверского и др. Все построено на диалогах, в которых выражена позиция святого и других действующих лиц, приводятся цитаты из Священного Писания как основание поступков.

Образ еще одного святого князя-мученика — Михаила Тверского, представленный в его Житии, носящем полное название «***Убиение благовернаго и христолюбиваго великого князя Михаила Ярославича, месяца ноября въ 22 день***» [БЛДР, 1999, т. 6,

---

[146] Классификация редакций Л.А. Дмитириева [см.: СК, вып.1, с. 415].

с. 68—91], близок образам и страстотерпцев Бориса и Глеба, Андрея Боголюбского, мученика Василька Ростовского и благоверного князя Александра Невского. Мы видим здесь очень интересное соединение в области тематики — политической, исторической, и собственно агиографической, и в типе подвига — *княжеского служения* миру — отчизне, своему народу, *страстотерпческого* — как жертвы предательства и лукавства князя Юрия, племянника его, и *мученического* в защиту веры. Михаил жертвует собой ради христианского народа, который ему дан Богом, *по евангельской заповеди*. Ее он и произносит перед решающей битвой с Юрием: «Братия, слышите, что гласит святое Евангелие: “если кто положит душу свою за ближних своих, великим наречется в царствии небесном”» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 75]. Сам Михаил, собираясь в Орду, укрепляя себя, вспоминает подвиг *св. Дмитрия Солунского*, тем самым как бы указывая на мотивацию своего выбора: защиту собственной «вотчины», своего народа, при этом народа именно христианского. Но по типу поведения он отличается от солунского мученика.

Отправив в Орду сына своего Константина и решив вслед за ним идти самому, св. Михаил, как пишет летописец, «…говорил последнюю исповедь на реке Нерли много часов, очищая душу свою и являя образец смиренного покаяния: “Я, отче, много размышлял, как бы нам помочь *христианам*, но из-за грехов моих еще больше тягот случается; и ныне благослови меня, если мне приведется, *пролью за них свою кровь*, быть может, отпустит мне Господь грехи, если эти христиане хоть сколько-нибудь передохнут”» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 77]. Но доминантой, как это ни покажется странным, — при всей его активности в условиях политической борьбы за власть, — и в самой политике, и в поведении в Орде, и в описании его мучения и убиения, — является его *кротость*. В *политическом противостоянии* он проявляет кротость, отказавшись от великого княжения в пользу добивавшегося власти князя Юрия, но только тогда, когда хан дал Юрию ярлык на великое княжение, что для Михаила означало проявление воли Божией[147]. У *татар в Орде* он ждет смиренно и кротко неизбежного в этих обстоятельствах мучения и смерти, пребывая в посте, непрестанной молитве: «Как отправился из Владимира, с тогодня от

[147] Выше мы писали уже, что на Руси воспринимали власть ханства как попущение Божие и как проявление воли Бога, и только поэтому соглашались с этой властью. Так и Михаил: в ту меру, в которой он усматривал волю Бога, он шел на уступки. Поэтому, отдавая ярлык на великое княжение, он твердо отстаивал неприкосновенность своей земли. «Брат, если тебе дал Бог и царь великое княжение, то я уступлю тебе княжение, но в мою землю не вступай» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 69].

воскресенья до воскресенья постился, причащаясь телу и крови Господней; а с тех пор, как был схвачен, еще больше, беспрестанно, все ночи не давал сна своим очам, чтоб не уснул, не задремал хранящий его ангел, но вновь и вновь *славил Бога*, со многими слезами и с глубоким воздыханием исповедаясь ему, говорил: “Господи, услышь молитву мою, и вопль мой да придет к тебе, не отврати лица твоего от меня, Владыка…”» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 81]. С кротостью несет он унижение и муки от заключения его в колоду. Сама колода обретает символическое звучание, означая тяготу «позорного мучения», которое святой принимает с истинным Христовым смирением: когда в воскресный день (!) надели на него колоду, вбив туда руки его, «благодарил он Господа Бога с радостью и со слезами, говоря: “Слава тебе, Владыка человеколюбче, что сподобил меня принять начало мучения моего, сподоби меня принять и окончить подвиг свой”» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 81]. Во время убиения он ведет себя подобно Борису и Глебу — как агнец на заклании. Сцена убийства несет характер некоего жертвоприношения: вырезанное сердце ножом соплеменника, обилие крови, напоминающее Житие Вячеслава Чешского и упомянутых уже Бориса и Глеба, обнаженное тело убитого князя, так что даже злодей Кавгадый ужаснулся и удивился (по-азиатски, конечно) неблагодарности и злобе того, кто должен был почитать Михаила за отца: «Кавгадый же и князь Юрий, сев на коней, быстро приехали к телу святого и увидели тело святого нагим; и яростно выбранил <Кавгадый> князя Юрия: “Не отцом ли тебе был сей князь великий? Почему же тело его нагим брошено?”» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 87]. Заметим, что акцентируется летописцем-агиографом мотив унижения князя, принятого им позора: «Ибо воистину горесть была в тот час нам, братия, когда увидели мы такую унизительную смерть господина своего князя Михаила Ярославича» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 87]. И при этом удивительно *беззлобие* в обстоятельствах святого князя, жертвующего собой *вольно*, из любви к народу своему и к Богу.

Итак, мотивация, определяющая выбор св. князем каждого поступка, и его смысл, заключается все в том же, неизменном для любого святого, стремлении к воле Божией: отказ ли то от борьбы с Юрием или, наоборот, выход на битву с ним, поход в Орду за ярлыком, т.е. за властью, или в Орду же, но уже на смерть, — все поступки соотносятся с евангельскими заповедями, которые, как мы выше не раз указывали, составляют основу житийного канона. Тип поведения святого князя — по его доминанте — можно назвать *кротким*. Анализ образа святого Михаила позволяет увидеть грани важнейшего для русского сознания концепта *смирения*: в нем явлены любовь, терпе-

ние, самоотречение и жертвенность, беззлобие, выражаемое в кротости. Это все вполне сочетается с идеальными чертами, которые мы встречаем в образе каждого святого князя: прямотой, отсутствием малейшего лукавства, открытостью, благородством души, мужественностью и способностью любить, «ласковостью и грозностью» и т. д. Мы не видим в этом летописном агиографическом описании давления агиографической «схемы», хотя, безусловно, она есть и проявляется в основных топосах мученического жития [О топосах мученических житий см: Каравашкин, 2006], что и означает ненарушимость житийного канона, указывая на иконичность изображенного в летописной повести образа святого князя-мученика.

Таким образом, рассмотренные нами княжеские жития позволяют сделать вывод о проявлении все тех же основных двух типов смиренного поведения — *кротком* и *дерзновенном*, при этом, конечно, каждый образ обладает неповторимыми свойствами. Отличительной чертой смиренного типа поведения святых этой группы житий является *отсутствие аскетической темы*. Тип княжеского, значит, мирского, светского, служения обусловливает активную жизненную позицию, деятельный характер подвига, обращенность к миру, выраженную в идее защиты — и военной и духовной — своего народа.

3.3. Образ смиренного человека в монашеских житиях XI—XVI вв.

Во второй главе мы обращались к анализу переводных житий святых преподобных, оказавших существенное влияние на собственно-русскую агиографию: Антония Великого и Саввы Освященного (помимо целого ряда иных святых отцов — египетских, сирийских, иерусалимских, находящихся в одной с ними духовной традиции монашеского делания), которые представляют два разных направления монашеской жизни и два отличающихся друг от друга типа смиренного человека. Эти два направления — пустынножительства и общежитийного монашества — сказались в истории русской святости и в образах русских святых, но не зеркально и не фотографически, а творчески — в свободном со-творчестве в Духе[148].

Рассмотрим в общих чертах древнерусские монашеские жития в интересующем нас аспекте — типологии образа смиренного человека. Конечно, жития преподобных отцов отражают общие направления

[148] О влиянии житий преподобных переводной литературы на Житие Феодосия Печерского и формах выражения этого влияния [см.: Ранчин, 2007, с. 165—180].

монашеской жизни, сложившиеся в Древней Руси, и ее периоды. Именно так, учитывая историю развития русского монашества, и изучали монашескую святость обращавшиеся к русской агиографии ученые, среди которых по-прежнему не утрачивают значения труды А.П. Кадлубовского, Е. Голубинского, В.О. Ключевского, Г.П. Федотова, Г.В. Флоровского, И.М. Концевича и др. Из трудов последних двух десятилетий обращают на себя внимание, прежде всего, фундаментальные труды В.Н. Топорова о преп. Феодосии Печерском, Авраамии Смоленском, Сергии Радонежском и работы Г.М. Прохорова о переводной и русской агиографии XIV—XV вв. В последние десятилетия появились исследования Т.Р. Руди о топике житий преподобных, Е.В. Крушельницкой, занимающейся проблемой соотношения автобиографического и агиографического, и др.

В соответствии с устоявшейся периодизацией древнерусской агиографии, которую наметил в своем известном труде еще Г.П. Федотов, история древнерусского монашества распределяется фактически на три периода: XI—XIII вв. с центром в Киево-Печерском монастыре, XIV — первая половина XV в. во главе с преп. Сергием Радонежским и вторая половина XV—XVI в., время существования и спора двух направлений в монашестве («стяжателей» во главе с преп. Иосифом Волоцким, так наз. «иосифлян», и «нестяжателей» во главе с преп. Нилом Сорским). Г.П. Федотов, вслед за ним И. Кологривов, затем И. Концевич рассматривают в движении развитие и изменения, происходившие в монашеской жизни в соответствии с духовным устроением каждого направления каждой эпохи[149]. И можно, отталкиваясь от их основных положений, выражающих типы и специфику духовной жизни русского монашества, идти в глубь образа святых, путем литературоведческого анализа попытаться увидеть, как эта главная добродетель — *смирение*, определяющая цель и смысл монашеского пути (как и в целом — христианского пути к спасению), находит свое воплощение в способе жизни русских монахов, как универсальный принцип организации образа смиренного человека, определяемый законом синергии, обретает живое выражение, порождает разные формы жизни, проявляется в разных чертах характеров святых, в сюжетно-образном развитии и наполняет страницы житий неповторимым содержанием при всей неизменности агиографического канона.

---

[149] Мы не рассматриваем труды историков: фундаментальные труды митр. Макария (Булгакова), А.В. Карташева, Н.Д. Тальберга, Голубинского [Макарий Булгаков, 1857—1883; Карташев, 1959; Голубинский, 1880; Он же, 1900; Он же, 1904; Он же, 1917; Тальберг, 1959] и др., которые изучали историю Церкви, — но учитываем их вклад в осмысление особенностей развития святости.

История русской святости, высказанная в образах святых и их путях к святости, свидетельствует о Живом Предании Церкви, о творческом начале, которое Священное Предание несет в себе, в том Духе, Который животворит и находит свое выражение в разных формах жизнетворчества человека, ищущего святости. Напомним, что создание жития агиографом сродни иконописному творчеству [см.: Бычков, 1985, 1995, 2009; Лихачев, 1983, с. 37; В. Лепахин, 2002; Икона в русской словесности …, 2012, и др.] и является не искусством в значении «художества», а способом жизнетворения, связанным с «хытростью» — Премудростью Божией [см.: Ужанков, 2008; Левшун, 2001].

3.3.1. Образ смиренного человека в русской агиографии XI—XIII вв. Киево-Печерский патерик

Первый — Киевский период, или его еще называют Киево-Новгородским, — дает нам не очень много житий преподобных, что естественно для начального периода святости. И памятников, дошедших до нас, меньше, чем прославленных святых этого периода. Исследователи называют всего несколько известных житий преподобных, составленных в домонгольский период: жития преп. Феодосия Печерского, Авраамия Смоленского, Никиты Столпника, Варлаама Хутынского и некоторых других. Не сохранился полный вариант Жития Антония Печерского, и потому оно реконструируется медиевистами из имеющихся записей в Киево-Печерском патерике [СК, 1987, вып. 1, с. 135—136; ПЭ, т. 2, с. 602—606].

Центром духовной жизни на протяжении первых трех веков был созданный трудами Антония и Феодосия Печерских Киево-Печерский монастырь, который подарил целую плеяду святых монахов, и заодно — Киево-Печерский патерик, агиографический жанр, представляющий собой собрание повествований — кратких и более пространных — о святых этого монастыря, и другие поучительные истории о духовной брани, которую ведут монахи. И, конечно, идея смирения, как и во всей агиографии, занимает здесь центральное место, связана со всеми образами монахов как главная добродетель, и находит разные формы выражения — в сюжетах и образах.

Оставим за пределами своего внимания историю создания Киево-Печерского патерика, она достаточно освещена в исследованиях, учебных пособиях, в справочных изданиях [см.: Абрамович, 1902, 1931; Ольшевская, 1987, с. 308—313; Биобиблиографический сло-

варь, 1996, с. 126; Артамонов, 2001, с. 5—81, и др.]. Обратимся к изданию патерика, помещенному в БЛДР по списку конца XV — начала XVI в. второй Кассиановской редакции [БЛДР, т. 4 с. 296—489]. Отметим несомненную его самобытность при некотором влиянии переводных патериков (Египетского, Скитского, Синайского), связь с историей и, следовательно, с летописанием, оригинальность сочетаний легендарности с агиографией. Нам близка позиция Г.П. Федотова в отношении к последней особенности, сказавшего, что «*для изучения направлений духовной жизни* в Древней Руси — легенды имеют иногда не меньшее значение, чем действительность» [Федотов, 1990, с. 69]. Но заметим, что все «легенды» в большей или меньшей степени в контексте патерика несут функцию агиографическую, все они обретают роль символа, выражающего присутствие невидимой реальности в видимом мире[150], и их главное назначение — обнаружение промыслительности в истории создания монастыря, отражения встречи мира видимого с невидимым и явления в нем как самой святости, так и духовной брани на пути к святости. В этой духовной борьбе, которая часто составляет основу патериковых сюжетов, возможны не только победы, но и поражения, о чем свидетельствуют рассказы. В плане разнообразия агиографического и исторического материала, сюжетов, образов святых и несвятых людей, патерик представляет богатый материал для анализа типов поведения и выражения концепта смирения.

Основой патерика, как известно, стала переписка Симона, епископа Владимирского, и Поликарпа, печерского монаха (всего 9 сюжетов Симона и 11сюжетов Поликарпа). Ее лишь и рассмотрим в интересующем нас аспекте. Напомним о специфике творческого акта создателей патерика, которые изначально, конечно, не патерик создают, даже не ставят перед собой такой цели, а находятся в *реальной* переписке. Это есть форма повествования, свойственная средневековой словесности, которую М. М. Бахтин определяет понятием «поступок»[151].

---

[150] А.М. Ранчин в своей статье «Из наблюдений над пространственной структурой Киево-Печерского патерика» пишет о патериковых сказаниях, отнесенных Г.П. Федотовым к «легендам», посвященных созиданию Успенской Печерской церкви, как о способе выражения сакрального смысла этого события и, главное, сакрального пространства, об особой «поэтике иконописного изображения в сказании», являющемся «кодом, посредством которого описывается чудесное явление» [см. об этом: Ранчин, 2007, с. 194—201].

[151] М.М. Бахтин ставит эту форму повествования рядом с «исповедью-самоотчетом» [см.: Бахтин, 1979, с. 123], которую мы рассматривали выше, в части, посвященной «Поучению» Владимира Мономаха (см.: глава 3.2.1.).

Концепт смирения организует всю структуру этой переписки — «ядра» Киево-Печерского патерика. Источником посланий Симона становится стремление духовно наставить инока Поликарпа, позавидовавшего ему, поставленному в епископы, и захотевшему того же. Почему и вопрошает в письме, строго предупреждая Поликарпа: «Ты же, брате, епископъству ли похотелъ еси?.. Но аще бы ты былъ достоинъ таковаго сана, то не быхъ тебе пустилъ от себе, но своима рукама съпрестолника тя себе поставил быхъ въ обе епископии, Владимерю и Суждалю, якоже князь Георгий хотелъ, но азъ ему въсбраних, видя твое малодушие. И аще мене преслушаешися, каковей любо власти въсхощеши, или епископъству, или игуменьству повинешися, — буди клятва, а не благословение!». («А ты, брат, не епископства ли захотел?.. Да если бы ты был достоин такого сана, я не отпустил бы тебя от себя, но своими руками поставил бы сопрестольником себе в обе епископии — во Владимир и в Суздаль, — как и князь Георгий хотел; но я воспрепятствовал ему в этом, видя твое малодушие. И если ты ослушаешься меня, захочешь какой-либо власти, сделаешься епископом или игуменом, — проклятие, а не благословение будет на тебе!») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 361]. Сам Симон пишет о себе, что «всю сию славу и честь въскоре яко калъ вменилъ быхъ, и аще бы ми ся сметиемь пометнути в Печерьскомъ монастыре и попираему человеки, или единому быти от убогых пред враты честныа лавры и сътворитися просителю, — то лучши бы ми временныа сиа чести» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 362] — («всю эту славу и честь сейчас же за ничто посчитал бы, лишь бы валяться сором, попираемым людьми, в Печерском монастыре, или быть одним из убогих, просящих милостыню у ворот честной той лавры, — все это лучше было бы для меня временной сей чести» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 363]. Убеждая Поликарпа, Симон обращается к Священному Писанию, там находя образец поведения: «Помысли, чадо, и болша сих, како Господь нашь смири себе, бывъ послушливъ до смерти своему Отцю: досажаем — не прещаше, слышася “бесъ имаши”, по лицю биемь и заушаемь, оплеваемь — не гневашася, но и о распинающих его моляшеся. Тако и нас научилъ есть: “Молите бо, — рече, — за врагы ваша и добро творите ненавидящим васъ, и благословите кленущаа вы”» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 356] — («Подумай, чадо, как Господь наш смирил себя, быв послушным до самой смерти своему Отцу: злословили на него, и он не противился; когда говорили, что он одержим бесом, били его по лицу, и заушали, и оплевывали, — он не гневался, но даже за распинавших его молился. Тому же и нас научил он: “Молитесь, — сказал, — за врагов

ваших, и добро творите ненавидящим вас, и благословляйте клянущих вас”») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 357].

Поучая инока против гордыни, стремясь показать благо смирения для души и одновременно святость места — Киево-Печерского монастыря, Симон и рассказы подбирает для Поликарпа соответствующие. Причем самая первая история, которая открывает цикл рассказов Симона, продолженный затем уже Поликарпом, главной имеет идею не гнева, а милости Бога даже к нераскаянному грешнику ради молитв братии, святых, лежащих в пещерах монастыря, и ради святости самого места, благословленного Богом и Матерью Божией (еще одно проявление сакральности пространства, или эонотопичности, если использовать термин В. Лепахина) [Лепахин, 2002, с. 291]. Все последующие рассказы и дают галерею образов святых, самых разных, но объединенных верой и смирением. Черноризец Евстратий, попавший в плен и со многими другими проданный иудею, умирает распятым на кресте, уподобляясь Христу. Здесь звучит идея жертвы, т.е. полноты смирения, Образец которой — Христос. Эта идея развивается в следующем рассказе об иноке Никоне, который также попал в плен половцам. Он отказался быть выкупленным, т. к. верил в Промысел Божий, дерзновенно уповая на него и кротко перенося мучения. И такая вера утверждена была чудом его перенесения невидимо в Печерскую церковь. Причем в мотивации этого инока главным является стремление исполнить волю Божию, вплоть до того, что он отказывался снять оковы со своих рук и ног, на что игумен ему говорит: «Брате, аще бы хотелъ Господь в нужи тя имети, не бы тя извелъ оттуду; ныне же повинися воли нашей» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 370] («Брат, если бы хотел Господь в беде тебя оставить, то не вывел бы он тебя оттуда; теперь же подчинись воле нашей» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 371]), которая все же выражает в данном случае волю Бога! В смирении Никона подчернута многотерпеливость, основанная на любви и абсолютном доверии Богу.

Упоминает кратко Симон в следующем своем «Слове», как достоверность святости, о священномученике Кукше, «егоже вси изведають, како беси прогна, и вятичи крести, и дождь съ небеси сведе, и езеро изъсуши, и многа чюдеса сътворивъ, и по многых муках усеченъ бысть съ учеником своим» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 372] — («о котором всем известно, как он бесов прогнал, и вятичей крестил, и дождь с неба свел, и озеро иссушил, и много других чудес сотворил, и после многих мучений убит был с учеником своим») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 373]. Известие же о мученической смерти Кукши сообщил Пимен Постник в сам момент убийства и умер тут же. Так утвер-

ждается в патерике идея духовной связи святых, их братской любви, по которой, как говорит евангельский текст, и узнают учеников Христа: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» [Ин. 13:34, 35]. Эта идея еще не раз прозвучит в рассказах, даже и в отрицательной форме. Так, в истории об иноках Тите и Евагрии говорится об их вначале братской любви, затем ссоре, непрощении одного инока другим, смерти без покаяния одного и восстановление от одра смерти другого. Способность прощения глубоко связана со смирением. Об этом и говорит сюжет о ссоре Тита и Евагрия, предупреждая о смертельной опасности непрощения как несмирения.

Важное место в структуре патерика занимает история «О преподобном Святоше, князе черниговском». Как справедливо пишет А.М. Ранчин, этот первый инок-князь, отказавшийся от власти и богатства, «Святоша, работающий в монастыре на поварне, воплощает крайнюю степень смирения» [Ранчин, 2007, с. 203]. Действительно, он, только что бывший князем, идет в услужение другим, являет собой образец трудничества и молитвенности, напоминая преподобного Феодосия своим кротким внутренним устроением и типом подвижничества.

Г.П. Федотов, рассматривая особенности монашеской святости в Киево-Печерском патерике, указывает на разность духовных обликов святых, что связывает с разной духовной традицией. И если князь-Святоша, просвирник Спиридон и отчасти Прохор Лебедник отражают в себе духовную традицию преп. Феодосия, и если в образах, близких Феодосию — Агапита, «безмездного» врача и Григория Чудотворца, по словам Г. П. Федотова, «проглядывают и некоторые новые черты» [Федотов, 1990, с. 71], то образы Исаакия, Лаврентия, Никиты, Афанасия, Иоанна-затворника являют духовную традицию преп. Антония, и в них уже «дышит» суровость строгой аскезы пустынножительства. Конечно, это сказывается на типе поведения каждого из них. И кротостью отмечены образы «феодосьевского» склада, дерзновенностью — в молитве и стремлении к особо суровому подвигу — подвижники «антониевого» направления, что так соотносимо с переводными житиями, передающими опыт строгого египетского и более мягкого палестинского монашества. А о том, что этот опыт был известен русским монахам в Киево-Печерской лавре, говорит сам факт упоминания Поликарпа об отцах-пустынниках: «Древнихъ убо святыхъ подражающе мы, грешнии, писанию, еже они изьясниша и многымъ трудомъ възыскаша въ пустыняхъ, и горахъ, и пропастех земных…» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 434]. («Мы, грешные, подражаем писаниям древних святых, где они нам изъяснили то, что с великим тру-

дом обрели в пустынях, и в горах, и в ущельях…» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 435]). И еще: «И никогда не обходил я святых мест, не видел ни Иерусалима, ни Синайской горы…» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 435]. Заметим, «не видел», но знал и о Иерусалиме, и о Синайской горе, и писания древних святых, подвизавшихся в пустынях, горах и т. д.

Благодаря специфике патерика как особой агиографической формы, более свободной, нежели собственно житие в изображении внутренних и внешних конфликтов, в осмыслении поучительного «отрицательного» опыта духовной борьбы, ценностные категории раскрываются, как нам видится, с большей динамикой и полнотой. Так, понятие дерзновенности открывает свой «отрицательный» полюс в понятии дерзости при нарушении закона смирения — преданности воле Божией. Как известно, одно из главных условий монашеской жизни выражается в послушании, в отказе от собственных решений по собственной воле. Об этом говорит рассказ о Никите-затворнике, который решился уйти в затвор по своей воле, что и явилось проявлением не дерзновенности, а дерзости, основанной, конечно, на человеческой гордыне. Это и приводит к *пленению его воли* и впадению в «прелесть», утрате свободы, подчинению воле демонической. Но смягчается этот своевольный поступок неопытностью юного подвижника, потому и наказание более мягкое, нежели в другой истории — об Исакии-затворнике. Никита в результате общения с бесами, обманутый ими, только утратил ложную «прозорливость» и забыл благодаря демонам не только то, что знал наизусть из Ветхого Завета, но и грамоту как таковую. Гораздо суровее пострадал Исакий-пещерник. Правда, причина указывается иная. Речь здесь не о дерзости, а об искушении, которое бывает даже необходимо для достижения монахом истинного смирения, как говорит об этом само начало повествования: «Яко въ огни искушается злато, и человечи приатни в пеще смирениа» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 474]. («Как в огне очищается золото, так люди в горниле смирения») [БЛДР, т. 4, с. 475]. В самом постигнувшем его искушении Исакий виновен лишь в невнимании, т. е. тоже в неопытности, за которой скрывается незнание всей глубины греховной испорченности человеческой падшей природы и в результате — реальной возможности гибели человека. Увидев «юношей прекрасных с лицами блистающими, как солнце», Исакий, «не разуме бесовъскаго действа, ни памяти име прекреститися, и, изъшед ис келии, поклонися, акы Христу, бесовъскому действу» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 476] — («не поняв бесовского наваждения и забыв перекреститься, вышел из келий и поклонился, как Христу, бесовскому действу») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 477], тем самым попав под их власть. И как ре-

зультат: «бе бо раслабленъ умомъ и телом, яко не мощи ему обратитися на другую страну, ни въстати, ни седети, но лежаше на единой стране, многы же и червие вметахуся под бедры ему с мочениа и с поливаниа. Феодосий же сам своима рукама мыаше и опряташе; и лежа за 2 лета, святый же служа ему» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 478] — («был тот так расслаблен умом и телом, что не мог ни повернуться с боку на бок, ни встать, ни сесть, лишь лежал на одном боку, так что у него много завелось червей под бедрами из-за того, что он мочился и ходил под себя. Феодосий же сам своими руками обмывал и переодевал его; и тот лежал так целых два года, и святой служил ему») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 479]. Здесь выступает образ преп. Феодосия — в истинной кротости, исполненный нелицемерной любви, искренней сострадательности и самоотречения ради ближнего.

Мы намеренно пока не обращались к анализу образа преп. Феодосия, который, наряду с образом преп. Антония, а может, и в большей даже мере, играет определяющую роль не только в создании Киево-Печерского монастыря, но и в истории русского монашества, а также и в формировании житийного образца в русской словесности благодаря творческому дару преп. Нестора. Об этом сказано многажды разными учеными, и образ Феодосия подвергался не раз исследованиям, *но не с точки зрения типологии образа смиренного человека.* К герменевтическому прочтению этого образа — преподобного Феодосия Печерского — мы и перейдем ниже.

Завершим же краткое рассмотрение идеи смирения в Киево-Печерском патерике указанием на своего рода кольцевое построение той центральной части патерика, которая стала основой его дальнейшего формирования, а именно — посланий Симона и Поликарпа. В образе Поликарпа с ясностью прослеживается идея покаяния и в результате — преображения: от гордыни, в которой его обличает Симон в начале своего послания и которому оказывает любовь, радея о его спасении и поучая его примерами святой жизни печерских монахов, — к смирению, проявленному самим Поликарпом. Этот образ — смиренного Поликарпа — легко вычленяется на уровне повествования в многочисленных «формулах смирения» («грешный», «младоумный», «несовершенный разумом» и т.д.) и в личностно окрашенных обращениях к адресату — архимандриту Акиндину: «Другымъ убо неприатна мнятся быти глаголемаа величества ради делъ, вина же есть неверованию — мене грешнаго суща съведя Поликарпа. Но аще повелить твое преподобъство написати, ихъ же ми умъ постигнеть и память принесеть» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 404] — («Иные не признают истины моих сказаний из-за величия описанных в них дел, и причина

этого недоверия та, что они как грешника знают меня, Поликарпа. Но, если повелит твое преподобие написать это, я исполню, как мой ум постигнет и память припомнит. <…>») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 405]. Завершая свое послание, Поликарп пишет: «Безъ Святаго бо Духа ничтоже человеку дается на земли, аще не будеть дано ему свыше. Темъже и азъ, грешный Поликарпъ, твоей воли работаю, дръжавный Акиндине, и сиа ти написах» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 404]. («Без Духа Святого ничто не дается человеку на земле, если не дано это свыше. Потому и я, грешный Поликарп, покоряясь воле твоей, державный отец Акиндин, это и написал тебе») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 405].

Итак, первый по времени составления и основной по объему и количеству описанных *преподобных* святых агиографический памятник Киевского периода, Киево-Печерский патерик, свидетельствовал о глубоком проникновении традиции монашеской жизни, как пишет Г.П. Федотов, «двух потоков»: «один пещерный, аскетико-героический, другой надземный, смиренно-послушный, социально-каритативный. Их корни восходят к святым основателям, а за ними и к двоякой традиции греческого Востока: палестино-студийской и египетско-сирийско-афонской. Последняя в Киево-Печерском патерике преобладает» [Федотов, 1990, с. 76—77]. Это определяет и формирование типов смиренного поведения, источником которых является (по доминанте) или чрезвычайность аскезы и самоотречение в духе суровой любви (Марк Гробокопатель, Иоанн «Многотерпеливый», затворники), или смиренная кротость милующей, все покрывающей любви (сам Феодосий, Агапит — «безмездный» врач, Алимпий (Алипий) иконописец).

Рассмотрение образов святых Кивево-Печерского патерика говорит о разности их подвигов, несходстве их обликов, «характеров», личностных свойств, в конце концов — просто биографий, происхождения, выбора типа подвига — при единстве в главном — вере, любви, смирении как основной черте поведения, пре*дан*ности воле Божией.

Поэтика образов святых в этом первом русском патерике определяется особенностями мировосприятия, о которых пишет А.Н. Ужанков, характеризуя выделенную им первую стадию развития древнерусской словесности: «С принятием крещения восточные славяне восприняли уже в готовом виде строгую христианскую концепцию мироздания… И мир воспринимался таким, каким он и был описан, вопринимался умом, на духовном уровне, т.е. *по вере*. Отсюда и метод познания-отражения — “религиозно-символический”» [Ужанков, 2011, с. 103—104].

Это и объясняет способ создания текста, который можно определить словами ап. Павла как «уверенность в невидимом», когда пишущий уверен, что «без Духа Святого ничто не дается человеку на земле, если не дано это свыше» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 405]. Это объясняет количество чудес, воспринятых как явление этого «невидимого» в «видимом», символичность восприятия всего, что входит в пространство агиографического текста. Сюжет на всех уровнях — провиденциальный и синергетический, и даже бытовые детали, конкретно-исторические реалии, присутствующие в патерике, не имеют самостоятельного значения, они все опосредованы изображением святости или чуда, что по-иному будет выглядеть в житиях конца XV—XVI в.

3.3.2. Тип смиренного человека и «родительский» топос в Житии Феодосия Печерского

Житие преподобного Феодосия Печерского хорошо изучено, представлено с разных сторон: и с текстологической, и с интересующей нас — содержательной [см.: Владимиров, 1900; Бугославский, 1941; Абрамович, 1902; Федотов, 1990; Топоров, 1995; Левшун, 2001; Ужанков, 2011; Ранчин, 2007, и др.]. Г. П. Федотов выделил в русской агиографии то, что привнесла Святая Русь во Вселенское Православие, отметил, какое цветение святости в общей жизни Священного Предания является национально-русским, конечно, не утратившим своей определяющей связи с византийской традицией, которая на Руси раскрыла свою неувядающую жизненность.

Важнейшую роль в складывании особого «русского типа» человека с его положительно-национальными чертами, оказали (и, смеем утверждать, продолжают оказывать) древнерусские *жития преподобных святых*. Об этой роли сказал Г. П. Федотов, выделяя среди всех типов святости именно «носителей духовной жизни в узком смысле слова: подвижников-аскетов, иноков и пустынножителей, *чин преподобных*» как определяющих «*русский тип православия*» (здесь и далее в цитатах курсив мой. — *Л. Д.*). «Как ни существенна мирянская святость для русского типа православия, — пишет Г. П. Федотов, — она все же никогда не являлась центральной, сама питаясь духовной энергией, истекающей из монастыря или пустыни … Динамичным, развивающимся в истории и *определяющим историю* — как ни странно это может показаться, на первый взгляд, — остается наиболее отрешенный от мира и истории, наиболее обращенный к вечности тип святости: лик преподобных» [Федотов, 1931, с. 3]. Это обязывает нас обратиться к поиску типологических черт смиренного героя в жи-

тиях наиболее значимых для русской истории святых — преподобных Феодосия Печерского и Сергия Радонежского.

* * *

Не вызывает сомнений правомерность данного Федотовым и многократно освоенного более поздними исследователями определения особенностей типа святости, характерных черт подвига Феодосия Печерского. Г.П. Федотов первым оценил вклад, сделанный преп. Нестором, составителем единственного известного нам «Жития преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского», в развитие национальной культурной традиции: в Житии Феодосия Печерского впервые был представлен «*русский тип аскетической святости*» [Федотов, 1990, с. 54]. Г.П. Федотов увидел главные черты святого Феодосия в изначальном смирении, кротости, которую святой явил уже в ранней юности («основная тема этой истории юности: кроткая борьба Феодосия с матерью за свое духовное призвание») [Федотов, 1990, с. 57], в его подражании Христову уничижению, в его «опрощении», «социальном уничижении», «близком юродству», что, по словам Г. П. Федотова, «остается самой личной (и в то же время национальной) чертой его святости» [Федотов, 1990, с. 62]. Отмечая в монашеском подвиге Феодосия избрание «среднего пути подвига» — не сирийского и египетского, а палестинского монашества, лишенного чрезмерностей и крайностей аскезы, Г. П. Федотов отметил как национально-русское в характере подвига — и личности Феодосия — его «кроткое и смиренное *трудничество*» [Федотов, 1990, с. 59]. По сути дела, исследователь русской святости однозначно и определенно обозначил основную черту личности святого Феодосия, пронизывающую все его житие, включая эпизоды, проявляющие твердость, стояние за правду, борьбу с неправдой, словом *кротость*: «*Кротким остается Феодосий всегда и ко всем*» [Федотов, 1990, с. 64].

Высказанные Г. П. Федотовым идеи получили свое дальнейшее глубокое раскрытие в известном исследовании святости русской духовной культуры В.Н. Топорова, который развил идею трудничества как характерной черты подвига Феодосия и тем самым наметил основные типологические черты этого типа поведения, определяемого смирением и подвижническим трудом. В качестве основного он дал определение пути Феодосия к святости как «*труженичество во Христе*», рассматривая категорию *труда*, *труженичества* как категорию философскую и ценностную. Достаточно подробно описан в этом исследовании и образ Феодосия, перечислены основные характеризующие его черты. Ученый стремится проникнуть в со-

держание духовного подвига святого, образ которого рассматривается в контексте пространственно-временной организации Жития и его сюжетного развития.

Эти и другие исследования Жития Феодосия, обращенные к выявлению особенностей святости и содержания духовного облика этого святого, облегчают решение нашей задачи — выявления типологических черт образа смиренного человека, того *варианта типа поведения смиренного героя*, который своей жизнью-житием открыл миру этот *первый русский преподобный* и который воплощен в его Житии.

Рассмотрим логику движения и воссоздания образа святого в последовательности повествования, как его выстраивает агиограф — преподобный Нестор. Предварим лишь напоминанием об обязательности рассмотрения любого элемента житийного текста в контексте агиографического канона, памятуя о том, что житие — это словесная икона, и в нем все иконично и символично. Для нас априори данный текст — житие, со всеми присущиму ему чертами агиографического канона, несмотря на обилие в нем описаний повествовательного характера, на бытовую тематику или особенностей изображения характера матери, что замечает при характеристике жанра каждый изучающий этот Житие, видя в этом некоторое отступление от канона[152].

[152] Так, в недавнем своем труде Л. Левшун все же отказывает этому тексту в принадлежности к житийному жанру, называя его «повестью о жизни преподобного» [Левшун, 2001, с. 156], обосновывая свою точку зрения не отсутствием «полноты канонических элементов», которые как раз присутствуют именно в полноте, что она и отмечает, но напротив — тем, что оно «перенасыщено элементами, не предусмотренными каноном, хотя и не противоречащими ему» [Левшун, 2001, с. 155]. Вот эта «непротиворечивость» канону того, что не является по происхождению каноничным, житию, и оставляет, по нашему убеждению, в неприкосновенности чистоту жанра жития, если, конечно, не видеть в нем, т.е. жанрово-чистой форме жития, лишь строго клишированное единство канонически допустимых форм. Мы придерживаемся того мнения, что сам факт повествования о святом, явление в повествовании лика, святости, уже обеспечивает — даже при отсутствии каких-либо составляющих устоявшейся формы жития, или, наоборот, присутствии необязательных — агиографическое содержание и принадлежность текста житийному жанру. Житие как факт Священного Предания в Нем же и обладает той мерой свободы форм, которая не разрушает пределы Священного Предания. Поэтому, например, и сплошь состоящее из описания чудес, причем только посмертных, без описания истории жизни, Житие святого праведного Артемия Веркольского идентефицируется всеми исследователями согласно как житие. Скорее, тут можно согласиться с А.М. Ранчиным, считающим, что «своеобразие этих текстов (им. в виду житийных, — Л.Д.) «проявляется в первую очередь не в нарушении канонических правил, но в варьировании элементов в рамках канона» [Ранчин, 2007, с. 167].

Текст Жития Феодосия легко разбивается на части. Выделяют две основные: первая — от рождения святого до прихода в Киев к преподобному Антонию и вторая — монастырская, вплоть до смерти святого. Каждая из частей, как было замечено уже, обладает своей структурой. Л. Левшун считает первую часть («доиноческий период») более соответствующей житийному канону вследствие «единства предмета повествования», рассказа келаря Феодора, передавшего слышанное им от матери преподобного. Вторую же часть исследовательница считает «собранными воедино местными монастырскими преданиями, которые довольно искусственно связаны общей темой — рассказом о жизни преподобного Феодосия» [Левшун, 2001, с. 156]. И в этом структурном несоответствии двух частей исследовательница видит проявление иного — неагиографического — замысла Нестора, с чем опять-таки трудно согласиться, так как тогда нарушается единство текста, об органичности которого говорят многие, а некоторые пытаются вскрыть природу его органики[153].

Мы убеждены, что органическая целостность любого житийного текста при всем возможном и допустимом каноном разнообразии форм обеспечивается целостностью и полнотой явленной святости *лика* изображаемого святого в житии — «словесной иконе». Как в иконе появление противоречащей святости лика изобразительной «информации» разрушает канон, вступая в конфликт с изображаемым в образе Первообразом, точно так же и в житии не может быть ничего противоречащего святости образа святого. Основной принцип написания жития заключается в самом взгляде агиогафа на жизнь святого — *из вечности Царства Небесного*, в которой святой уже *пребывает,* — в тех ее (вечности) проявлениях, которые свидетельствуют о том, что перед нами «земной ангел» или «небесный человек». Впрочем, это общие и всем известные положения о законах агиографии, которые в «словесной иконе» просматриваются, может быть, не так зримо, не так явно, как в иконе, что и порождает порой интерпретации, неадекватные самому тексту (на что мы по ходу своих наблюдений укажем).

Поскольку образ святого, его личностные особенности и тип подвига определяют, условно говоря, «поэтику» (т.е. формы выражения) и самого образа святого, и жития в целом, то начнем с оп-

[153] А.М. Ранчин прямо ставит проблему природы художественной органики текста, анализирует особенности его «поэтики» в двух статьях: «О "неявной" символике в древнерусской агиографии» и «Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики», помещенных в его же книгу. [Ранчин, 2007, с. 42—44; 165—180].

ределения святости Феодосия и характеристики его образа, уже вполне аргументированно представленных в ряде исследований, в том числе названных выше.

Перед нами монашеское житие, тип святости определяется словом «преподобный», т. е. подобный Богу, и жизненный путь святого выстраивается как уподобление Христу. Главная черта Феодосия, и личностная, и характеризующая особенности его подвига, — *смирение*, причем именно *кротко*е смирение, о чем выше говорилось. На протяжении всего текста наиболее частотными в характеристике, приводимой Нестором, являются слова — «блаженный» (это постоянный эпитет, что говорит о достигнутом святым блаженства — т. е. святости), затем «смирение», «послушание», «кротость», «покорность», «простота», «труд» (и все синонимы, связанные с отношением Феодосия к труду).

Но главное, конечно, не в количестве употребляемых слов, а в самих поступках святого, в его ценностном выборе, характеризующем и его волевую направленность. Напомним, что сюжетный «рисунок», выражающий *линию* поведения, или *тип* поведения, зависит от направленности *воли* героя и от соотношения участвующих в сюжетном движении «воль» — героев, «обстоятельств» Высшей воли.

Поскольку житие воплощает церковное сознание, это обусловливает совершенно определенную картину мира, пространственно-временную организацию текста, антропологию, иерархию ценностей, а также, естественно, художественный метод и характер образности. Если обозначить по указанным пунктам характеристики данного текста Жития Феодосия, то с очевидностью можно говорить о: 1) теоцентричности картины мира, или, более точно, — Христоцентричности; 2) соотношении временного и вечного в пространственно-временной картине, причем вечность, или сакральная сфера, является основной, пронизывающей видимый материальный — «этот» — мир[154]; 3) идее и цели спасения души как все определяющей; 4) символизме как методе и характере образности, синергийности и провиденциальности сюжета, об эонотопичности пространства и об иконичности как главном характеризующем все пространство текста и все образы.

[154] Заметим: не параллельно существующие «два» времени и пространства — «профанное» и «сакральное», лишь периодически или в конце сливающиеся друг с другом, но по закону иконичности, которому подчинено житие, повествуемое, изображаемое уже обладает невидимым планом и получает свое «место» в вечности — благодаря своей причастности изображенному святому. Известно, что нет ничего случайного в житии, не имеющего отношения к проявлению святости. Поэтому и о психологизме в изображении святого говорить не приходится или говорить с большими оговорками.

Как это все реализуется в тексте и как связано с главным качеством личности Феодосия — его смиренной кротостью и труженическим типом подвига?

В. Н. Топоров пишет, что если «Чтение о Борисе и Глебе» составлено преп. Нестором в соответствии с «поэтикой плача», для которого характерна «острейшая коллизия, взволнованность, горечь», то Житие Феодосия и составлено как житие, в соответствии с «поэтикой жития» [Топоров, 1995, с. 612]: «Сама эта жизнь “подражательна” (“подобна”), и по идее она строится как следование другому святому образцу — житию. Во всяком случае, модель жития в высокой степени определяет эту выстраиваемую в духе святости жизнь» [Топоров, 1995, с. 614].

Действительно, Житие Феодосия строится по законам житий монашеского типа и вполне вписывается в византийскую традицию, многие исследователи указывают на связь и с Житием Антония Великого, и с Житиями Саввы Освященного и Евфимия Великого и др. Это значит, что *принцип последовательного описания в хронологическом плане* пути подвижника и последовательность подвигов естественно заложена самим типом святости, и преподобному Нестору этот принцип был уже «задан» переводными житиями, которые и были образцами для него. Поэтому естественным является в Житии Феодосия, как и вообще в житиях о преподобных, изображение *постепенного* возрастания святого в духе, выделение определенных *этапов духовного роста* святого от детства, юности или с того момента, который можно считать началом пути подвижника-монаха. При этом, в силу того что Феодосий — первый русский святой-монах, да еще по времени близкий жизни самого Нестора, и ко времени написания сохранился слишком обширный «живой» материал о его жизни, то и уложить этот материал в осваиваемую канву переводных житий было действительно сложно. И мы наблюдаем, как этот «живой» — жизненный — материал заполняет и переполняет страницы Жития Феодосия. Он-то и дает нам замечательную возможность *увидеть те нюансы пути святого, те жизненные реалии и личностные его особенности, которые воплотились в особый характер святости, сказавшийся затем на формировании русского типа положительного героя — смиренного человека.* А.Н. Ужанков, справедливо утверждая, что любое житие отвечает обязательному принципу его составления — «описанию исполнения праведником заповедей Господних», о чем мы уже упоминали, при этом замечает, что «несмотря на то, что *все* святые следуют этим путем Христовым, тем не менее, у каждого свой путь, который является одним из примеров для читателя» (кур-

сив автора. — *Л.Д.*) [Ужанков, 2011, с. 198]. И при том, что смирение — главное условие спасения души, каждый тип подвига предполагает варианты смиренного поведения.

Какой же вариант нам дал образ преподобного Феодосия?

Проследим сюжетное развитие. Но прежде заметим, что само вступление содержит все те ценностно-пространственные координаты, по которым дальше пойдет жизнеописание святого.

Начиная чтение, мы сразу погружаемся в благодатный контекст жития — контекст Священного Предания[155]. Молитвенное обращение Нестора к Богу включает в это пространство его самого и все жизненное пространство, как текстовое (т. к. речь пойдет не о вспоминаемом прошлом, существующем лишь в памяти, а о вечном, т.е. обнимающем все время и пространство — прошлое, настоящее и будущее), так и внетекстовое (т. к. агиограф обращен не к собственно-читателю, а к «молящемуся» [см.: Ключевский, 1871], христианину, желающему того же, что и сам святой, — спасения души). Образ Нестора, рождаемый вступлением, выражает ту же идею смирения. Именно и только из смирения он может писать о блаженном Феодосии, причем не своими усилиями, а помощью Божией и не для себя, а для будущих черноризцев: «Моляхъся Богу, да съподобить мя по ряду съписати о житии богоносьнааго отьца нашего Феодосия. Да и по насъ сущеи чьрноризьци, приимьше писание и почитающе и́, тако видяще мужа доблесть, въсхвалять Бога, и въгодника его прославляюще, на прочия подвигы укрепляються» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 352]. И Нестор не сам пишет, а записывает, или, как это в тексте, — «списывает» (а не «описывает», как переводит слово «съписати» О.В. Творогов в БЛДР) [БЛДР, 1997, т. 1, с. 353] «по ряду» всю жизнь Феодосия. Но при этом сразу в центр повествования помещается лик Феодосия, которого он уже называет «преподобным», «богоносным», «блаженным», который шел путем смирения, «житиемь бо подражая святааго и пьрвааго начальника чьрньчьскууму образу, великааго меню Антония чьрньчьскууму образу» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 352], — т.е. образ святого, исполненного благодати. Но ведь как на иконе, где основным пространством, в которое все помещается и которым все пронизано, является пространство Духа Святого, символически выраженное изображением света — чаще золотого или голубого, символизирующего Царство Благодати, так и в житии этот духовный свет

[155] Слово «благодатный» мы употребляем не как эпитет, а как категорию, означающую присутствие в тексте сакральной сферы, духовной реальности Божественного присутствия, т.е. вполне в ключе «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона.

присутствует обязательно и изначально, но в другой форме, не всегда видимой и изображаемой зримо. Его присутствие ощутимо во всем — например, в библейской цитате, выполняющей каноническую роль истинного основания изображаемого, или в молитве, сопровождающей и повествование агиографа, и все действия святого, или в самом движении сюжета, являющего действие Промысла Божия о спасении человека. В этом смысле для нас важен этот «рядъ», выражающий этапы пути Феодосия, который и «списывает» преподобный Нестор.

Поскольку смирение связано с категорией *воли*, то и этапы пути Феодосия, его служения также связаны с отношением святого к *своей* воле, к воле других людей, изображенных в Житии, и к воле *Божией*, что и организует сюжет.

Основной сюжетный мотив первой части Жития Феодосия — от рождения до поступления в монастырь преп. Антония — «кроткая борьба» с матерью, о чем сказано многажды. Он же является одним из главных, свойственных житиям, топосов, именуемый *«родительским»*, который в Житии Феодосия Печерского играет важнейшую роль в развитии сюжета и характеристике образа святого.

К проблеме топики обращались ученые не раз [Адрианова-Перетц, 1947; Дмитриев, 1973; Еремин, 1966; и др.]. В 1964 году В.О. Творогов поставил задачу исследования «устойчивых литературных формул» [Творогов, 1964, с. 40], функция которых в целом сводилась учеными к «этикетности», «церемониальности» (термины Д.С. Лихачева) древнерусской литературы. Сегодня это направление дальше развивают Т.Р. Руди [Руди, 2005, с. 59; 2006, с. 431—500; 2007, с. 443—484] и ряд других ученых, появляются новые исследования, диссертации по этой теме [Башлыкова, 2008; Семенюк, 2009].

Нужно отметить и обозначившиеся различия в осмыслении учеными роли топосов в тексте жития. Так, Е.Л. Конявская, исследуя авторское самосознание Епифания Премудрого, показывает, как происходит «личное наполнение» «авторского топоса» агиографии в житиях, им написанных. Тем самым Е.Л. Конявская утверждает мысль о творческом, не механическом употреблении топосов в агиографии и очень удачно объясняет природу «общих мест», их «смысловое и эмоциональное наполнение» через сравнение с чтением молитвы, которая «присваивается человеком интеллектуально и эмоционально, но, разумеется, не воспринимается как вновь созданное» [Конявская, 2000, с. 71]. Исследовательница справедливо говорит о необходимости «найти равновесие между личным наполнением топоса и тради-

ционным использованием устойчивой формулы как в целом — в литературе определенного типа, так и в каждом конкретном произведении» [Конявская, 2000, с. 71].

Вот это «личное наполнение топоса» в Житии Феодосия и интересует нас. Рассмотрим сюжетную линию «Феодосий — мать», в которой реализуется «родительский» топос.

Как движется эта сюжетная линия с точки зрения соотношения воль? В чем проявляется несмирение или, наоборот, смирение Феодосия? Каковы мотивация, принцип поведения Феодосия, характер конфликта и способ его разрешения?

В самом образе отрока-Феодосия с самого начала явлены черты смиренного человека: тихость, кротость, книголюбие, а значит, созерцательность, в целом «некоторое юродство его облика» [Федотов, 1990, с. 58], выразившееся еще и в любви к «худым ризам», в «кротком и смиренном трудничестве» [Федотов, 1990, с. 59]. Если представить себе первую часть без этой сюжетной линии, выражающей конфликт с матерью, то, в принципе, агиографического материала для утверждения избранности Феодосия и его причастности Благодати уже достаточно. Но тогда это был бы статичный образ, обозначающий святость, но не раскрывающий пути к ней. Именно в отношениях противостояния и раскрывается, *что такое смирение Феодосия,* ***как*** *смирение и кротость определяют* ***особенности поведения*** *святого и открывают пути достижения им духовной победы — силою смирения*. Этот сюжет и раскрывает, что такое *сила* смирения и в чем она выражается.

Конфликт, который внешне выглядит как противостояние двух воль — Феодосия и его матери, по нашему мнению, вовсе не так определенен, как кажется. Здесь не просто материнская любовь и властность и не только упорное противостояние Феодосия ее властности в своем выборе ценностей. Конфликт носит аксиологический характер и имеет разные уровни соответственно уровням текста — пространственно-временному и ценностно-смысловому.

В.Н. Топоров, рассматривая подробнейшим образом эту сюжетную линию, центральную в первой части Жития Феодосия, видит в образе Феодосия проявление внутренней противоречивости, что, по нашему убеждению, вряд ли возможно при изображении *лика* святого. Это противоречие ученый видит в проявлении Феодосием одновременно двух качеств: *смирения* и *сильной воли*, которую он считает *собственной* волей Феодосия. Так, говоря о желании учиться, о любви к книгам, он пишет: «Обращение к божественным книгам и к «грамматикии» по *собственной* воле, само возникновение сильного

желания к духовному просвещению должно рассматриваться как подвиг…» [Топоров, 1995, с. 650]. Тем самым именно *сильная «собственная воля»* (а не смирение), проявленная Феодосием, связывается Топоровым с подвигом. Не раз им противопоставляется *смирение* Феодосия *как слабость* проявлению в нем же *сильной воли*: «При том, что Феодосий был “смерен сердцем и покоривъ къ всемъ”, линия его поведения была неуклонна и долг призвания определял все остальное» [Топоров, 1995, с. 630]; или об эпизоде разговора с матерью о «худых ризах», где Феодосий «не послушааше ею», Топоров пишет: «В этом эпизоде выступает *не “послушное”* дитя благочестивых родителей… ***но*** мальчик с *твердой волей*» [Топоров, 1995, с. 651]. И в другом месте говорится о *противопоставлении* Феодосием себя и родителям, и сверстникам, и всему, «что можно назвать “здравым смыслом” применительно к некоему “среднему” бытовому уровню…» [Топоров, 1995, с. 651].

Мы же не видим в образе Феодосия ни противоречия между смирением и сильной волей, ни противопоставления себя миру, так как *смирение есть не отказ от воли как таковой*, которая сохраняет свою силу, а *направленность* своей воли к воле Божией и соединение с нею. Условие понимания смирения в христианском смысле, как мы это уже отмечали, и заключается в идее, выраженной в молитве «Отче наш»: «Да будет воля Твоя!», — где в самой форме «да будет» звучит *сила воли* просящего, эта императивность личности, направляющей свободно и сильно свою волю к Божественной, и только в этом смысле отказывающийся от *своей*, отделенной от Божественной, воли. Тогда снимаются все кажущиеся противоречия и противопоставления, т. к. раскрывается их антиномичная природа в христианской мировоззренческой системе. Антиномия же — это противоречие, которое разрешается не в «земной», а только в духовной перспективе вечности: именно потому, что Феодосий был смиренным в христианском смысле этого понятия, т.е. предал себя полностью воле Божьей свободно и в любви, он и был непреклонным именно в этом своем выборе — *воли Божией*, проявляя силу и твердость воли в своем противостоянии матери.

Рассмотрим линию отношений Феодосия и матери поэтапно.

На первом этапе — от рождения до наступления отроческого возраста и смерти отца — появляется мотив «худых риз» и пока только намечается будущий конфликт, который проявляется в несогласии Феодосия в ответ на просьбы родителей поменять одежду «худую» на «светлую». Но заметим, что этому поведению Феодосия здесь же дается обоснование. Нестор пишет важную фразу: «Растый убо телъмь

и душею влекомъ на любъвь Божию, и хожаше по вся дьни въ цьркъвь Божию…» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 356][156]. Нестору важно указать на влечение души Феодосия, пока еще ребенка, к Богу, что находит свое выражение в каждодневном посещении Церкви, которая становится для него Домом. Здесь же проявляется и цельность устремлений Феодосия — он стремится подчинить тело влечению души к Христу, для чего и нужны ему «худые ризы».

Что очевидно: на ценностном уровне Феодосий своим поведением, направленностью своей воли утверждает волю Божью, следовательно, его воля находится уже в сфере благодатной, не «земной». Явленная же здесь воля родителей не входит в пространство воли Божией, оставаясь в рамках «земных» ценностей. Это соотношение воль сохраняется — и усиливается до драматизма в противостоянии *на внешнем* уровне воли сына и матери, но на самом деле мы видим противостояние воли матери *воле Божьей*. Конечно, не осознанное ею.

Второй этап развития конфликта связан с первым уходом из дома отрока Феодосия в Святую землю. Но не спонтанно, не из «мечтательности», как считает В. Н. Топоров [Топоров, т. 1, с. 661], возникло решение отрока покинуть свой дом ради святых мест. Этому уходу предшествовало, прежде всего, углубление конфликта с матерью. Причем если для матери этот конфликт располагался «здесь и сейчас» — в видимом и ясном для нее конкретно-историческом и бытовом пространстве, — то для Феодосия он означал совершенно иное — посягательство на пространство Истины, где пребывает Христос. Ведь после смерти отца, с 13 лет, уже научившись «божественным книгам», т. е. зная заповеди и в уподобление Христу, Которого он полюбил, Феодосий начинает свой путь трудничества как подвижничества: он «начатъ на труды паче подвижьней бывати» [356]. Причем идет он на труды «низкие», «со смердами», не соответствующие его социальному положению, тем самым выражая свое смирение. Мать же проявляет свою волю, «не велящи ему тако творити» и учиняя ему «отъ великыя ярости» [356] побои, о которых красноречиво повествует Нестор. И если Феодосий поступает так из любви к Христу и уподобления Ему, т. е. его мотивация располагается в пространстве духовном, то мать Феодосия всеми мыслями и чувствами находится в мире «этом», и гордыня, рожденная социальными амбициями, утверждается ею как нравственная норма. Собственно, этот *конфликт плоти и духа,* мира «земного» и мира Христова, и составляет причину

[156] Здесь и далее страницы указываются в круглых скобках в тексте рядом с цитатой по этому изданию.

длительного внешнего противостояния, которое юного отрока, начавшего свой путь спасения, приводит к главному вопросу: «Како и кымь образъмь спасеться?» [356]. Этот вопрос не случайно возникает в тексте после рассказа о начавшихся избиениях, насилии материнской воли — человеческой, не соотносимой с заповедями, — над волей сына. Закономерно и следующее за этим вопросом действие, вызванное услышанной Феодосием вестью о святых местах, «идеже Господь нашь Исусъ Христосъ плътию походи» [358]: он молится, причем многократно («многашьды молящюся Ему» [358]), обращаясь к Богу с просьбой «сподобить» его прийти в эти святые места и поклониться им. И поэтому естественно, что отрок воспринял приход странников, идущих в святые места, как проявление отклика Бога на его молитву — т.е. проявление воли Божией. Но самое интересное во всем этом то, как воспринял блаженный отрок свою неудачу и как себя повел после возвращения, сопровождаемого крайней формой жестокости безумно любящей матери! Житие говорит об этом одной фразой: «Божьствьный же уноша вься си съ радостию приимаше, и Бога моля, благодаряше о вьсехъ сихъ» [358]. Как и позже все насмешки, все унижения со стороны сверстников, — как и вообще все, что встречал Феодосий в отношении к себе и доброго и плохого, — он принимал со смирением и благодарностью Богу, основой чего было простое, полное, любовное и уже сыновнее доверие Божественному Промыслу.

Существующие трактовки этой ситуации первого ухода из дома в основном сводятся к мысли об ошибочности поступка со стороны Феодосия [Топоров, т. 1, с. 659], о жестокости со стороны матери и одновременно о побеждающей силе Промысла. Причем последнее не вызывает ни у кого сомнений, т. к. об этом прямо сказано и в тексте: «Благый же Богъ не попусти ему отъити отъ страны сея, егоже и-щрева матерьня и пастуха быти въ стране сей» [358].

Но как увязать «ошибочность» поведения святого с Промыслом Бога, а также с цельностью образа Феодосия, его смирением и кротостью, которые ему присущи изначально?

По нашему убеждению, нельзя назвать этот поступок Феодосия ошибкой. Это принципиально *не ошибка* — по сути, смыслу, духу и логике дальнейшего жизнеописания, смысла пути святого *к святости*. И именно идея Божественного Промысла и отношение к этой идее Феодосия позволяет так утверждать. Феодосий, как мы показали, *не мечтательно* совершил поступок, а вначале искал воли Божией — молился, просил и ждал. Но почему Бог так с ним поступил (он-то понимает, что не мать, а именно Бог этому дал произойти), он даже не спрашивает, принимая таинственность Промысла Божия и доверяя

ему. В благодарности Богу и проявляется уже *святое смирение* отрока. Это *тип кроткого поведения* человека, *кротость* и объясняет важную особенность сюжетного «рисунка» этого образа и особенность конфликта, выраженного в рассматриваемом топосе. *Сила в виде насилия над волей человека со стороны «этого» мира встречается с внешней безответностью, отсутствием внешнего сопротивления, но при этом — с силой смирения, которая позволяет сохранять святому внутреннюю* ***тишину*** *как проявление внутреннего мира.* Не проявить зла в ситуации, его провоцирующей, требует огромной внутренней силы, которая заключается не в чувстве сопротивления, а в любви. И здесь, как в ранее рассмотренном нами Сказании о Борисе и Глебе [Дорофеева, 2011, с. 78—102], тип конфликта остается тем же, и располагается он на разных уровнях: направленное из воинствующей плоти *этого* мира насилие *не встречает противостояния на этом же уровне* и «гаснет» в пространстве благодатного и жертвенного смирения. Но, как это изображает русская агиография, зло способно вновь и вновь рождаться, поднимаемое «врагом» рода человеческого в душах людей и поднимающее бурю внешних волн жизни, с тем чтобы при встрече со смирением опять «утонуть» в его кроткой любви к Богу и ближнему[157]. Это мы и наблюдаем в совершаемом Феодосием пути к иночеству.

Второй его уход из дому также был неслучаен и также связан с его стремлением служить Богу, внутренним желанием монашества, что в нем вызревало и о чем он пока, возможно, не подозревал или не думал. В.Н. Топоров, считая, что нового натиска матери Феодосий «не вытерпел, впал в скорбь и отчаяние, и, растерявшись, не знал, что делать», называет этот уход «просто бегством, вызванным душевным смятением и отчаянием.<…> Во всем этом был некий знак обреченности, предстоящего отступления от пути» [Топоров, т. 1, с. 663] (ученый имеет в виду согласие Феодосия по насильственном возвращении домой носить «светлую одежду» и прислуживать на обеде у «властелина»). Но можно ли говорить здесь о «душевном смятении», «отчаянии», «бегстве» и затем об «отступлении»? Действительно, в

[157] Здесь уместно привести слова святителя Григория Нисского о соотношении зла и добра: «Но зло не настолько крепко, чтобы превозмочь силу блага, и безрассудство нашей природы не превосходнее и не постояннее Божией премудрости… божественный совет везде и всегда непреложен, а превратность нашей природы не пребывает твердой даже во зле <…> исхождение зла не доходит до беспредельности, но необходимо объемлется пределом, вслед за которым преемство добра сменяет предел зла <…> нужно разуметь и о нас, что, достигши границы зла, когда окажемся в крайности греховной тьмы, мы снова заживем в свете, потому что природа благого превосходит зло, как беспредельность — меру» [Нисский Григорий, 1995, с. 67—68].

тексте говорится о том, что из-за усилившегося на него давления со стороны матери, требующей ношения чистой богатой одежды и отказа печь просфоры, «божьствьный же уноша въ скърби велице бысть о томь, и недъумея, чьто створити» [360]. (Все же «в скорби» — это не «в отчаянии»!). Но заметим: он уходит потому, что мать сама нарушила свое обещание, которое дала сыну после первого его ухода, — не препятствовать его воле, получив и от него обещание не уходить более из дому: «Оному же обещавъшюся ей не отъити отъ нея, съня железа съ ногу его, повелевъши же ему по воли творити, еже хощеть» [358]. И еще отметим, что, как указывает Нестор, прошло 12 (!) лет после первого ухода, в течение которых он пек просфоры, и она не препятствовала ему в этом занятии. И только после запрета на это его служение, т. е. в результате нарушения матерью своего обещания, он уходит из дому, в другое место, недалеко расположенное от его города, и, заметим, — «к пресвитеру», т. е. к священнику, значит, пребывает в Церкви — пространстве Дома Отца Небесного, продолжая свое служение литургии печением просфор. А затем, по насильственном возвращении, вынужденный надеть «светлую одежду» и прислуживать вельможам при дворе властелина, он под одежду надевает вериги. Это ли не смирение — новый и более глубокий его этап: тайный подвиг, спрятанный под светлые одежды, когда внешнее призвано, скрыв, усилить внутреннее.

И, наконец, третий, и последний, уход совершается после прямого призыва Божьего, который услышал (конечно, духовным оком сердца, так как, несомненно, эти слова он слышал ранее в Церкви не раз) блаженный юноша в словах Евангелия, приводимых в Житии: «"Аще кто не оставить отьца или матере и въ следъ мене не идеть, то несть мене достоинъ". И пакы: "Придете къ мъне вьси тружающеися и обремененикии, и азъ покою вы. Възьмете ярьмъ мой на ся и научитеся от мене, яко крътъкъ есмь и съмеренъ сьрдьцьмь, и обрящете покой душамъ вашимъ"» [362].

В последующих словах житийного повествования звучит созревшее у Феодосия желание монашеского пострига, о чем прямо и говорится в тексте: «Си же слышавъ богодъхновеный Феодосий и раждьгъся божьствьною рьвьностию и любъвию, и дышаниемь Божиемь, помышляаше, како или кде пострещеся и утаитися матере своея» [362].

Третий уход приводит его к пещере Антония и к искомому монашеству. А. М. Ранчин говорит об этом третьем уходе как об уходе «из мирского пространства в сакральное» [Ранчин, 2007, с. 177]. Мы бы уточнили: сакральное пространство он никогда и не покидал, т. к. оно

было «внутрь него», о чем и свидетельствует запечатленный в «словесной иконе» его *лик*, явленный в каждом его поступке. Но мы видим тот этап его пути, который знаменует завершение его борьбы за осуществление воли Божией о своем призвании и о его же матери, т. к. завершается эта борьба победой Феодосия — постригом матери.

В этом сюжете в отношениях с матерью явно просматривается логика отношения Алексея человека Божия к родителям в известном переводном Житии Алексея человека Божия [Дорофеева, 2011, с. 52—72]: здесь та же, пусть по-иному событийно представленная, идея Божественного Домостроительства, когда «отказ от отца и матери», от дома отчего в земном плане приводит к обретению общего, единого Дома Отца небесного, когда любовь земная «для себя», разделяющая людей, преображается, обретается любовь Христова, соединяющая всех. Произошло ведь чудо преображения властной, своевольной души, которая была «слепа» и прозрела. Главное, чего достиг Феодосий в своих отношениях с матерью, исполняя волю Божию о себе, — это реальное воплощение в жизни заповедей Божиих: «оставил» свою мать в земном плане *ради Бога* и обрел ее *в Боге*, т. к. разделение между людьми и идет по линии своеволия каждого. Он помог ей преодолеть в себе то, что ее оставляло в пространстве «земли», мира «этого». Мы видим в Житии Феодосия реализацию того, что осталось нереализованным на сюжетном уровне в Житии Алексея человека Божия, — там родители остаются в финале при гробе своего святого сына, его тела, ставшего исполненными благодати и чудес *мощами*, и это лишь дает надежду на их преображение. Мать же Феодосия принимает постриг, т.е. смиряется, в полном смысле этого слова, перед волей Божией, и дальше нет нужды изображать ее внешний путь, конфликт исчерпан и разрешен. Причем разрешен на Высшем плане, в пространстве благодатном, а значит, и на всех остальных уровнях — личностном, «земном». Но обратим внимание на тот факт, что не «сказочным» образом произошло изменение матери, а «чудесным» в значении агиографическом — т.е. сверхъестественной благодатной помощью и только *после* молитвы преподобного Феодосия о матери, но на почве ее любви к сыну и Богу. То есть Бог, Чье присутствие является в житии всегда главным и действие определяет все движение, промыслительно допустил (или «попустил») проявление этого чрезмерно сильного, «земного» чувства матери к сыну, чтобы затем преобразить его и открыть истинное назначение любви, истинный ее смысл и полноту, истинную нерасторжимую связь с объектом любви, которая возможна лишь в одном пространстве Благодати.

И точно так же, как в Житии Алексея человека Божия (впрочем, как и в большинстве житий), подвиг святого, сама его святость силою достигнутой им любви расширяет количество включенных в пространство этой святости людей — это монахи, князья, ученики преподобного и те, кто в истории русского подвижничества возрос на примере Феодосия, вошел в эту благодатную традицию и еще войдет, — все обозначены преп. Нестором с помощью библейской цитаты как «мнози», которые «приидуть отъ въстокъ и западъ и възлягуть съ Авраамъмь и съ Исакъмь и Ияковъмь въ царствии небесьнемь» [352]. Тем самым указывается, что блаженный Феодосий в ряду других подвижников участвует в Божественном Домостроительстве.

Поэтому сюжет «Феодосий — мать», в котором и реализуется «родительский» топос, является сюжетом, где смирение являет свою силу, т. к. привлекает Благодать, совершающую дело спасения. Так воля Бога благодаря кроткому смирению Феодосия осуществляется вполне, и мы видим сюжет провиденциальный и синергийный. «Родительский» же топос в условиях этого сюжета и в ценностном пространстве жития с его главной целью спасения души, ни в одном своем проявлении не является шаблонным и при этом сохраняет свою каноничность, выражая в индивидуальной форме «кроткой борьбы» сына с матерью главную и общую идею — благочестия родителей, от которых произошел святой. Образ преподобного Феодосия предстает цельным, противоречия, которые внешне выглядят как обычные конфликты (с матерью, или с князем Святославом, или с иноками монастыря), являются для преподобного Феодосия не личностными, или «душевными», а духовными. В них святой являет в своем поведении именно волю Божью, а не свою собственную, и разрешаются они на духовном плане, восстанавливая целостность мира, преображенного Благодатью.

Рассматривая дальше линию поведения Феодосия, мы обнаруживаем неизменным одно: постоянство в совершении им воли Божией, — и это сохраняет цельность его образа при видимом противоречии во внешнем выражении его поступков: покорность, послушание при необходимости совершить какой-то труд за другого и для других, смирение перед возницей, прощение разбойников — и рядом непримиримость с волей матери, с проступками монахов, нарушающих послушание, гнев в отношении к князю Святославу, но затем и примирение с ним, которое может быть объяснено лишь одним — прощением Святославу его греха (Феодосий до последнего не соглашается признать изгнание Святославом брата Изяслава с киев-

ского престола и поминает его в ектеньях как князя), а также смирением и здесь перед волей Божией.

Таким образом, в Житии Феодосия мы встречаемся с *духовным реализмом* изображения пути святого. Здесь в центре — идея Промысла, осуществления воли Божией, которая отвечает *благой, верно направленной, неошибочной воле* Феодосия и помогает действительно совершить этот путь к святости человеку, стремящемуся к спасению души. Через испытания Феодосий обретает опыт *смирения*, познания воли Высшей, а не осуществления воли *своей*, даже благой («уходы» из дому). Только *смирение* как способ поведения может привести безошибочно к главной цели — осуществлению своего Призвания (Топоров говорит о *призвании* как одной из двух основных тем Жития [см.: Топоров, 1995, с. 646—649]). Путь к святости — это путь к совершенствованию, и мы видим в образе Феодосия и логике сюжетного развития *этапы совершенствования.*

С остальными чертами личности, выделенными В. Н. Топоровым, нельзя не согласиться, и они действительно представляют черты образа Феодосия, столь хорошо знакомые нам по образам народных типов героев русской литературы.

Приведем характеристики, данные В. Н. Топоровым образу Феодосия. Это «“простость” Феодосия, богатая жизнь сердца и души, их кондоминиум над умом и всей сферой рационального», это «нерасколотость, удивительная монолитность, цельность Феодосия, твердость духа, его бодрость-собранность, непривязанность к вещам, еде, богатству, с одной стороны, милосердие, жалость, отзывчивость к горю и страданию людей, любовь — с другой…»; это «неустанное духовное трезвение», которое «было суровым опытом самопроверки, самоограничения, самоорганизации», «уроком мужественности». «Мужественность, как и другие “природные” качества Феодосия — упорство, терпение, последовательность, деятельность, трудолюбие, рачительность, заботливость, внимательность, расчетливость и т. п., соединялись вместе, чтобы помочь трезвению духа, и вместе с тем трезвение актуализировало эти качества, усиливало их… Подвиг труженичества во Христе не был бы возможен без этих “природных” качеств, без их ограничения, “воспитания” и *сублимации*[158] в опыте духовного трезвения, без организующей и непрестанной работы духа…

[158] Все же, на наш взгляд, в агиографическом контексте лучше говорить не о сублимации, а о преображении — о действии Благодати, участии в раскрытии Феодосием в себе образа Божия — Самого Бога, с которым постоянно со-трудничал Феодосий на протяжении всего своего жизненного пути. Без этого нет жития.

Перед нами драгоценный опыт внутренней работы над исходным “природно-человеческим” материалом, приводящий к важным результатам на высоком духовном уровне», что «помогает понять связь между этим материалом и явленным в лице Феодосия новым для Руси типом святости» [Топоров, 1995, т. 1, с. 746—751].

Характеристика образа Феодосия, данная В.Н. Топоровым, отнюдь не абстрактизированная, отражает личностные особенности святого, которые являются уже житийными, т. к. преп. Феодосий прожил *житие*, что возможно только при достижении синергии в отношении с Богом, при смиренном устроении души. Как мы видим, само это универсальное для святых качество выражает себя в зависимости от личностных особенностей святого и от обстоятельств, в которых святой призван Богом совершать свой путь спасения. *Поэтому воля Феодосия, воля Божия и сила обстоятельств, в которых может проявляться — и проявляется — воля других людей, — вот составляющие движения сюжета и раскрытия образа.* Но в сложном этом соединении воль выбор всегда остается за человеком: к кому, куда направить *свою* волю. Оставить ее *своей*, подчиненной плотским и душевным хотениям, подчинить воле и власти другой силы человеческой или отдать ее воле Божией, в ней черпая силу и в ней получая свободу.

Житие Феодосия стало еще одним образцом подвига смирения, вслед за Житием Бориса и Глеба, но с иным типом подвига, иным характером и рисунком сюжета, иной линией поведения при единстве общего универсального принципа организации образа смиренного человека, что говорит о таком качестве смирения, как *свобода*. Оказывается трудным, даже невозможным, выделить какую-либо схему поведения, клише, по которому смиренный герой должен поступать. Обстоятельств может быть великое множество, но принцип поведения смиренного человека определяется одним — согласием с волей Божьей, явленной, прежде всего, в Его заповедях.

Принцип же, определяющий тип движения сюжета, связан с характером подвига и одновременно с личностными свойствами святого. Поэтому правильно будет определить тип смиренного поведения преподобного Феодосия как *подвижнический* и *труднический*.

3.3.3. Концепт «тишины» в Житии преподобного Сергия Радонежского

Существует большая исследовательская литература о Житии преп. Сергия Радонежского, написанном Епифанием Премудрым, в которой изучаются разные аспекты этого памятника: текстологиче-

ские, содержательные, поэтические и т.д. [см.: Костомаров; Голубинский, 1909; Федотов, 1990; Кологривов, 1961; Топоров, 1998; Кадлубовский, 1901, Бугославский, 1941; Лихачев, 1956, 1962, 1979]. Мыслители, ученые разных исторических эпох стремились и стремятся определить значение преп. Сергия в русской истории и культуре.

О. Павел Флоренский, делая доклад о Троице-Сергиевой Лавре в 1918 году, на пороге начавшийся трагедии революционного террора, фокусирует взгляд на центральности Лавры в отношении к Русской истории, а, следовательно, и личности преп. Сергия Радонежского: «Лавра и есть осуществление или явление русской идеи, <…> ноуменальный центр России <…> Если Дом Преподобного Сергия есть лицо России… то основатель ее есть первообраз ее, этого образа России… лик лица ее, ибо под “ликом” мы разумеем чистейшее явление духовной формы, освобожденной ото всех наслоений и временных оболочек…» [Флоренский, 1919, с. 3]. Флоренский называет Лавру «Домом Живоначальной Троицы», который есть «сердце России», а преподобного Сергия — «Ангелом Хранителем России» и раскрывает саму суть русской идеи, связывая ее с иконой Андрея Рублева «Троица». Здесь нужно приостановиться и оценить, *какую идею* проводит Флоренский, что он нам открывает в подвиге преподобного Сергия, связывая закономерно этот подвиг с открытием для России Живоначальной Троицы. Говоря о тяготах русской истории XIV века, «о вражде и ненависти, царящих в дольнем мире», он открывает, *что* противостало этой разделенности и тьме благодаря подвигу Преподобного Сергия, воплотившись в иконе «Троица», написанной Андреем Рублевым, «гениальным осуществителем творческого замысла и основной композиции, данных Преподобным Сергием» [Флоренский, 1919, с. 3]. Приведем слова Флоренского об иконе «Троица» как открытии «ноуменального мира», как откровении о «свышнем мире»: «Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого *безмирия*, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый *мир*, «свышний мир» горнего мира. Вражде и ненависти, царящем в дольнем, противопоставилась взаимная *любовь*, струящаяся в вечном согласии, в вечной *безмолвной беседе*, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от “Троицы” Рублева, эту ничему в мире не равную лазурь… эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту *премирную тишину безглагольности*, эту бесконечную друг перед другом *покорность* — мы считаем *творческим содержанием “Троицы”…*

Все мало и ничтожно пред этим общением неиссякаемой *бесконечной любви*…» [Флоренский, 1919, с. 22].

Так вот, идеей, или, скорее, живым чувством, находящим свое выражение в слове, истории, культуре, и стало чувство взаимной и, значит, жертвенной, самоотреченной («покорной») любви, которая выражает себя или порождает «*премирную тишину безглагольности*», ту «неизъяснимую» мирность, которая есть принадлежность истинно смиренной души.

О смиренности преподобного Сергия как о главном его свойстве, конечно, пишут все исследователи его Жития. И мы, приступая к рассмотрению Жития, составленного Епифанием Премудрым, сразу отметим доминанту образа, не раз названную: *кротость и смирение*. По словам Г.П. Федотова, «смиренная кротость — основная духовная ткань его личности. Рядом с Феодосием кажется лишь, что слабее выражена суровость аскезы: ни вериг, ни истязаний плоти, — но сильнее безответная кротость, доходящая у игумена почти до безвластия» [Федотов, 1990, с. 146].

Мы же обратимся, пытаясь проникнуть в тайну смирения преподобного Сергия, к категории (концепту) *тишины*, которая является одной из важнейших составляющих характеристики (или, скажем поиному, входит в концептосферу) понятия *смирения.* Конечно, *тишина* (как характеристика, как признак, как некое состояние — мира души и мира как такового, но главное, как знак присутствия Божественной благодати — мира Горнего) в принципе сопровождает святость. Тишиной исполнены Евангелие и образ Самого Христа, тишиной объемлется образ Богоматери, тишина свидетельствует о явлении Духа Святого и в житиях преподобных святых, во всем, что относится к сфере Священного Предания.

И все же, когда мы говорим об образах святых, стремясь увидеть то, что их отличает друг от друга, составляет личностно-характерное и позволяет выделять типы святости, должны сказать, что не везде *тишина* является доминирующей характеристикой святости того или иного святого. В отношении же к преподобному Сергию мы можем говорить о *везде* сопровождающей, все пронизывающей, все насыщающей, особой *тишине* его образа.

Нужно сказать, что исследователи замечали это свойство образа преп. Сергия — его *тихость*, и это отмечается многими в той или иной форме. Например, В.О. Ключевский пишет об особом влиянии образа Сергия на живую верующую душу, в которую «глубоко запало какое-то сильное и светлое впечатление, произведенное <…> *неуловимыми, бесшумными* нравственными средствами, про которые не

знаешь, что и рассказать…» [Ключевский, 1991, с. 104]. Много раз об этом качестве преп. Сергия упоминает В. Н. Топоров, к исследованию которого мы еще обратимся не раз, в силу того что именно он обстоятельно и всесторонне анализирует образ преподобного Сергия по епифаниевскому тексту Жития.

Что в себя включает это понятие, как оно организует пространство Жития и образ преподобного Сергия, как сказывается в типе его поведения, а значит, и в типе смирения, — задача этой части работы.

Рассмотрим Житие в последовательности его повествования с точки зрения раскрытия идеи *тишины* и, конечно, в связи с образом преп. Сергия.

Вступление, предваряющее рассказ о святой жизни преп. Сергия, которое сам Епифаний Премудрый называет Предисловием, отличается особой пространностью, что замечают все изучающие этот текст. Опуская многое из уже сказанного исследователями об этой части Жития — о раскрытии личностных черт Епифания как агиографа, о его выборе, о выражении им своего смирения и т. д. [см.: Топоров, 1998, 356—366], — отметим главное для нас. Это предисловие начинается молитвой благодарения и славословия, которая включает читателя в сакральное пространство, свидетельствует о Боге, «в Троице славимом», и тем самым указывает сразу на главный смысл духовного служения преподобного Сергия — идее Бога-Троицы, открывшего эту идею в ее духовной глубине для русской истории и культуры. Здесь проявляются теоцентризм сознания писателя и стройная иерархия ценностей, организующая пространство: начинается не с имени того, о ком пойдет повествование, а с имени Творца, Который «дарова нам такова старца свята… в земли нашей и въ стране нашей полунощней, въ дни наша, въ последняя времена и лета» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 254][159]. Обозначенные исторические пространство и время — страна русская и «наши дни» — осознаются в евангельском контексте как «последние». И движение взгляда агиографа, а вместе с ним и читателя идет от сердечного взора «горе», к Богу и Вечности — далее к своей стране и времени, и останавливается на «гробе» преподобного Сергия как даре от Бога, который связывается повествователем-агиографом со словом «утешение»: «Гробъ его у нас и пред нами есть, к нему же верою повсегда притекающе, велико утешение душам нашимъ приемлем» [254]. Утешение, как раскрывает это значение сло-

[159] Далее страницы указываются в тексте в скобках рядом с цитатой по данному изданию.

варь Фасмера, «связано чередованием гласных с *тихий*», значит, со словом «тишина», которое, как выше было сказано, составляет важнейшую характеристику образа преподобного Сергия.

В предисловии слово «тихий» употреблено в отношении к образу преп. Сергия дважды. В первой характеристике жития святого звучит словосочетание: «како тихое, и чюдное, и добродетелное житие его пребысть бес писаниа по многа времена?» [256]. Слова о его житии — «тихое», «чудное» и «добродетельное» — взаимосвязаны и взаимозависимы. Добродетельная жизнь приводит к чудесам, главным из которых является сама благодатность старца, а благодать, которой он исполнен, и обладает этой чудесной, удивительной тишиной внутреннего мира, любви и смирения. Не случайно слово «тихий» в церковной книжности и древнерусской литературе часто означает именно кроткий. Словарь О. А. Седаковой указывает на ряд значений слова «тихий» [см.: Седакова, 2008, с. 356—357], которые мы также обнаруживаем в тексте Жития Сергия: благожелательный, радостный, веселый, утешный, мирный, кроткий. В слове «тихость» выделяется значение кротости, снисхождения, и в слове «тишина» главным является значение покоя, понимаемого именно в контексте Священного Писания и Предания как принадлежность Самого Бога: «Умири, отроковице, тишиною Сына и Бога твоего, Всенепорочная» [*Псалтирь* следованная…, 1—2][160].

В ответе «мудрых старцев» на вопрос Епифания — «аще достоит писати?», — объясняющих, почему нужно писать житие, звучит слово-утешение как главный плод этого труда: «Аще бо мужа свята житие списано будет, то от того плъза велика есть и утешение вкупе списателем, сказателем, послушателем» [256]. Чем, вернее — как, утешает Житие преподобного Сергия того, кто обращается к нему с верою? Прежде всего — тишиною Духа Святого, которым был преисполнен сам преподобный Сергий, что возможно только при особом типе восприятия читателем или слушателем житийного содержания: не рационального, а умно-сердечного. В изложенных Епифанием

[160] Заметим, что приведенные смыслы не совпадают вполне с теми значениями, которые присущи слову «тихий» в современном русском языке, о чем также, на наш взгляд очень верно, пишет О. А. Седакова: «Несколько иначе, чем в русском, выглядит смысловой объем церковнославянского слова тихий (тихимъ и милостивымъ вонми окомъ): в нем акцентировано не значение «слабый по звучанию или по темпераменту, не громкий, не буйный», а «не несущий в себе угрозы», «щадящий»; словом тихий передается также греч. ἱλαρός, «веселый», «утешный», как в молитве «Свете тихий» (ср. тиха бо дателя любитъ Богъ — ибо Бог любит того, кто подает радостно)» [Седакова 2008, с. 15].

словах старцев приводится цитата из поучений Василия Великого о способе и написания, и «чтения» или «слышания» жития: «на сердци своемь», что означает особый тип передачи и восприятия текста — как *предания* — передачи самого способа жизни, а не только информации о жизни святого. И здесь особую роль играет сердце, являющееся, в соответствии с христианской антропологией, средоточием личности, вместилищем Духа, главным духовным органом, где располагаются «умные очи» и от чистоты которого зависит все тело: «Светилникъ телу есть око. Аще убо будетъ око твое просто, все тело твое светло будетъ: аще ли око твое лукаво будетъ, все тело твое темно будетъ. Аще убо светъ, иже въ тебе, тма есть, то тма кольми?» (Мф. 6:22,23). (Перевод дает: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то всё тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то всё тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?»). Интерес вызывает слово «просто», переведенное как «чисто». Словарь Срезневского в качестве основного толкования слову «просто» приводит значение «прямо», как и к слову «простость» — «прямизна», хотя здесь добавлено еще значение «простота, скромность и смирение». А вот значение «чистый» относится к слову «простыи» наряду с многочисленными иными значениями, каждое из которых проявляется в определенном контексте (прямой, твердый, стойкий, свободный, не несущий тяжести, первичный, имеющий начало в Самом Себе (о Боге), простодушный, скромный и т.д.) [см.: Срезневский, 1912, стб. 1582]. Поэтому смысл этого слова можно интерпретировать только в контексте его употребления. Контекст же агиографии — Священное Писание и Священное Предание. И в этом плане нам кажется удачным опыт выявления значений основных слов богослужения в словаре церковно-славяно-русских паронимов О. А. Седаковой. В отношении к слову *простый*, *прост* словарь выделяет ряд значений. Первым из них является значение *цельный*, *неделимый на части*, чему в пример приводятся слова из канона преп. Андрея Критского о Троице: «простая, нераздельная, единосущная…». Вторым значением является — чистый (пример — приведенная нами выше цитата из Евангелия от Матфея «Око чисто…»), и другие значения. Поэтому слово «простый» совмещает в себе очень важные смыслы, имеющие отношение к образу преп. Сергия, в котором и агиографом, и затем исследователями [см.: Федотов, 1990, с. 147; Топоров, 1998, с. 588, и др.] подчеркнуто это качество — простоты, и значит — прямизны, твердости, скромности, чистоты, цельности, смирения.

Епифаний-агиограф ставит своей целью не информирование об образе святого, а непосредственное введение человека, коснувшегося сердцем этого житийного повествования о преподобном — «писателя, рассказчика, слушателей» [257], — в *пространство тишины* его образа как состояния духовного умирения. Слово *утешение* в данном контексте явно означает состояние духовной радости, той *радости* и *веселья*, которые восходят к греч. слову *ἱλαρός, — «веселый», «утешный».*

Но это вхождение возможно только для того, кто, по слову агиографа, «слышавъ, поревнуеть въслед житиа его ходити и от сего приимет ползу» [256]. Иначе говоря, чтобы испытать это «утешение», следует уподобиться святому своей жизнью, что и совершает агиограф, постоянно смиряясь в подобие святому, достигшему полноты смирения. Трудно согласиться с В.Н. Топоровым в оценке психологического состояния Епифания как неразрешимо-противоречивого, уподобляемого ученым «гамлетовскому вопросу»[161]. Здесь, по нашему убеждению, нет такой неразрешимости, т. к. переживание Епифанием своего внутреннего противоречия, как оно выражено в тексте Жития преп. Сергия, между чувством своего недостоинства и чувством долга, соединенным с благоговейной любовью к преп. Сергию, находит свое разрешение в перспективе вечности — в пространстве благодати Божией, которой и предает себя агиограф, отказываясь от своей воли в написании Жития, а значит, открывая пространство в себе самом для действия благодати. Это противоречие антиномического характера.

Второй раз звучит слово «тихий» в отношении к образу преподобного Сергия уже в сочетании со словами «чистое» и «богоугодное» житие: «да не забыто будет *житие его чистое, и тихое, и богоугодное*» [260].

И опять вспомним, что именно *чистота сердца* («Блаженни чистые сердцем, ибо они Бога узрят») (Мф. 5:8), в соответствии с евангельской антропологией, является способом достижения связи с Богом, обретения благодати. Как и богоугодное житие есть жизнь по Божественным заповедям, чем только и может человек «угодить» Богу.

Так вокруг слова «тихий» начинает выстраиваться круг ценностных понятий (*чудо, добродетель*, *чистота, простота, богоугод-*

[161] «Эти колебания человека, раздираемого двумя противоположными, друг друга исключающими необходимостями, эта безнадежная борьба аргументов “за” и “против” лежат в основе одного из ранних и наиболее представленных образцов “психологического” текста в древнерусской литературе, принадлежащего, если пользоваться смелыми аналогиями, к классу “гамлетовских”» [Топоров, 1998, с. 364].

ность, утешение, сердце), который будет дальше, по ходу повествования агиографа, расширяться, раскрывая внутренний смысл этой ведущей в характеристике образа Сергия категории — *тишины*.

В первой части, озаглавленной Епифанием «*Начало житию Сергиеву*», идея и образ тишины получают свое развитие в последовательной смене эпизодов, которые подчинены, естественно, *целому* — т.е. изображению лика святого[162].

В.Н. Топоров, отмечая присутствие в Житии преп. Сергия агиографического шаблона, говорит в то же время о его преодолении талантом мастера: «…как опытный писатель он умеет сухую и иногда аскетическую ткань повествования смягчить "сверху" и "снизу"…» [Топоров, 1998, с. 386]. Действительно, под рукой Епифания каноническая схема[163], присущие ей топосы, не воспринимается как «схема», лишенная жизни, а ощущается как форма проявления онтологического закона, откровения о пути к святости и явление самой святости.

Так, естественным для Жития Сергия является традиционный «родительский» топос — праведные и добродетельные родители, что соответствует биографическим реалиям: «Божии угодници, правдиви пред Богомь и пред человекы, и всячьскыми добродетелми испльнени же и украшени, якоже Богъ любит. Не попусти бо Богъ, иже таковому детищу въсиати хотящу, да родится от родителю неправедну» [262]. Топос-то, безусловно, традиционный, но все содержание этой сюжетной линии «святой — родители» имеет вполне конкретное, отличающее это Житие от других, наполнение, представленное в разнообразии деталей — и исторических, и психологических, и бытовых, и даже оригинально-чудесных, выражающих связь всего изображаемого с миром невидимым — Горним.

Посмотрим, как выстраивается общая картина мира в первой части, посвященной «началу жития Сергия», т.е. периоду от рождения и младенчества до отроческого возраста.

С первых эпизодов повествования о преп. Сергии все связано с литургией и таинством Евхаристии, что помещает действие в сакральное пространство. Первым событием, в котором уже участвует будущий святой, является чудо возглашения в храме «прежде рождениа» [262], внутри утробы матери. Возгласы младенца вписаны в самые таинственные, ключевые моменты литургии: чтение Еванге-

---

[162] О специфике сюжета сказал В.Н. Топоров: «Епифаний, большой мастер мотивировок, выстраивающий сюжет как некое единство соподчиненных целому эпизодов и мотивов…» [Топоров, 1998, с. 386].

[163] … которую, в принципе, не надо «преодолевать» в силу ее естественной необходимости, объективной данности жития, жанрообразующей функции.

лия (тайна звучащего Божественного слова), херувимская песнь (тайна жертвоприношения) и «святая святым» (тайна богообщения). Заметим, что это и моменты особой *тишины* в храме, *и внешней и внутренней*. Внимание молящихся сосредоточено на переживаемых во время литургии событиях — звучании голоса Бога в евангельском чтении, предании Богом Себя в жертву и в явлении святыни — евхаристических Тайн — на престоле алтаря — для всех, кто призван к святости.

Стоит обратить внимание на развитие звукового ряда в Житии. Необычным является сочетание громких возгласов младенца, прозвучавших в царящей тишине (первый раз «внезаапу младенець начят въпити въ утробе матерне», второй раз «велми верещати въ утробе вторицею паче прьваго, яко и въ всю церковь изыде глас его», и третий раз «пакы младенець третицею велми възопи») [262], и наступившего вслед за этим всеобщего безмолвия, в котором соединены священный ужас, страх и благоговение перед Божественным присутствием — чудом явления Божественной силы. Несколько раз на протяжении этого эпизода звучат слова «ужас», «трепет», «страх»: «…многым от таковаго проглашениа *ужаснутися* о преславнемь чюдеси <…> Она же рече: “Аз о семь и сама удивляюся и вся есмь въ *страсе*, трепещу, не ведущи бываемаго” <…> яко и самой матери его *ужасшися* стояти, и сущим женамь стоящим ту <…> Мужие же въ церкви сиа вся слышавши и видевши, стояху безмолвиемь *ужасни*, донде же иерей святую съвръши литургию, и съвлечеся ризъ своихъ, и распусти люди. И разидошася кийждо въсвояси; и бысть *страх* на всех слышащих сиа» [264]. Что же это за *тишина*, исполненная *ужаса*? Каков ее характер? Есть ли у святых отцов объяснение этой *тишины безмолвного ужаса и восторга* предстояния перед Богом, Его Тайной? Мы с этого рода *тишиной* еще не раз встретимся в тексте Жития преподобного Сергия Радонежского: в эпизодах, связанных с чудесами, в видениях самого Сергия, — и важно понять ее отличие от иной *тишины*, исходящей от его образа: радости, умирения и утешения, — осознать ее место в обретении преп. Сергием *тишины божественной кротости*.

Присутствие тишины предстояния и благоговейного трепета мы видим в самом «ношении» ребенка во чреве, сосредоточенности матери на этой тайне «ношения» младенца в себе, как в сокровенном месте, освященном таинственным присутствием благодати: «Мариа же, мати его, от дне того, отнеле же бысть знамение таковое и проявление, оттоле убо пребываше до времене рожениа его и младенца

въ утробе носящи яко некое съкровище многоценное, и яко драгый камень, и яко чюдный бисеръ, и яко съсуд избранъ. И егда в себе сего носяше и симъ непраздне сущи ей, тогда сама съблюдашеся от всякыя скврънны и от всякыя нечистоты, постомъ ограждаяся <…> Начасте же втайнее наедине съ въздыханиемь и съ слъзами моляшеся къ Богу, глаголя: “Господи! Спаси мя, съблюди мя, убогую си рабу свою, и сего младенца носимаго въ утробемоей спаси и съхрани! Ты бо еси храняй младенца Господь, и воля твоа да будет, Господи! И буди имя твое благословено въ векы веком. Аминь”. <…> И сице творя, пребываше даже и до самого рождениа его; велми же прилежаше паче всего посту и молитве, яко и самое то зачатие и рожество полно бе поста и молитвы» [264].

Это «ограждение» плода, как величайшей драгоценности («съкровище многоценное»), молитвой, постом и покаянием также связано с идеей тишины, понимаемой как определенное духовное состояние: тишина там, где ограждено пространство от внешних бурь. Здесь плод ограждается от страстей и всякой нечистоты, телесной и душевной. «Сокровищем» назван младенец еще и потому, что в нем уже явлено присутствие сверхъестественного — Божественной благодати. Но пока это лишь предчувствие той Тишины, которая откроется позже в самом преподобном Сергии, в его духе, источником которого является его служение Троице, что так ощутимо в иконе преподобного Андрея Рублева, несущей в себе дух любви, мира, умирения и согласия, цельности и нераздельности, кротости-тишины.

Конечно, этого духовного состояния, такой *тишины* преподобный Сергий достигает не сразу. Можно выделить своего рода этапы развития мотива *тишины*, связанные с состоянием окружающего мира. Первое прикосновение *этого* мира к тайне божественного присутствия (эпизоды возглашения в храме и др.) рождает *безмолвие «ужаса» и трепета*, о чем мы писали выше. Таково состояние души, силы которой при встрече с чудом замерли, напряглись, остановились в напряжении удивления и ожидания *встречи* с миром божественным — с Богом. Но сама встреча мира земного с миром горним в Житии произойдет позже: прежде всего, в самом Сергии и уже затем — через него — земная реальность встретится с реальностью божественного присутствия, что фиксирует Житие и что проявится на разных уровнях изображения мира — личностно-персонажном, историческом и даже политическом. Состоявшаяся встреча мира *дольнего* и *горнего* в пространстве святости преподобного Сергия не может не сказаться на преображении *этого* мира. И даль-

нейшее разворачивание житийного сюжета об этом свидетельствует. Он развивается по нарастающей в изображении духовного возрастания святого, проявляющегося в постоянном стремлении — вначале еще Варфоломея, а затем Сергия — к соединению с Богом, к *спасению души* — главной мотивирующей силе в Житии. Нельзя не согласиться с мыслью, не раз звучавшей у П. Флоренского, В. Ключевского, Г. Федотова, В. Топорова и др., о главной мотивирующей силе в Житии — *идее спасения души*, что невозможно вне исполнения заповедей Божиих.

Но вернемся к последовательности событий. Настало время родить, и рождение было «непечално». «И зело непечално рожество приимши…» [264]), т. е. не тягостно, не беспокойно, не тревожно [см.: Срезневский, 1912, стб. 922—924], или, скажем, *тихо*. Заметим, что рождение и радость родителей описаны вполне «по-земному»: «…родители же его призваста к себе ужикы своя, и другы, и суседи, и възвеселишася, славяще и благодаряще Бога, давшаго има таковый детищь» [264]. Здесь мир предстает привычным, обыкновенным, и слово «възвеселишася» тоже звучит вполне «по-земному», как радость о рождении ребенка, хотя скрытый смысл утешения, тихости здесь не исключается, ведь они веселились, благодаря Бога. (Впоследствии именно этот смысл и получает развитие в Житии). Но в такой привычный мир земных естественных радостей опять вторгается чудо: младенец, подобно монаху, отказывается от молока матери в том случае, когда мать ест мясное (как чуть позже он отказывается от приема пищи молочной в постные дни — среду и пятницу). И опять звучит слово «ужас»: «Иже отинудь о семъ *ужасъ* вкупе и скръбь обдръжаше рожшую и сродникы ея» [266], — который в данном контексте в большей мере естественный, человеческий, ведь младенец не ел порой два-три дня, потому ужас и скорбь соединяются в переживаниях родственников. С трудом поняли они причину отказа младенца от пищи, и мать стала вновь ограждаться постом и молитвой.

Важный момент — крещение младенца, таинство, в котором происходит явление Духа Божия — благодати. Оно означено пророческим словом священника: «Иерей же, огласивъ его, и много молитвовавъ над нимь, и с радостию духовною и съ тщаниемь крести его въ имя Отца, и Сына, и Святого Духа — Варфоломея въ святомъ крещении нарекъ того имя. Възвед же его абие от купелныя воды крещениа благодать приимши богатно святого Духа, и провидевъ духомь божественым, и проразуме, съсуду избранну быти младенцу» [266]. И далее в ответ на вопрос родителей о чуде возглашения

троекратного в утробе, «иерей же, именем Михаилъ, разсудень сый книгам, поведаше има от Божественаго писаниа», т.е. опираясь на Священное Писание, произносит: «Не скръбите о сем, но паче радуйтеся и веселитеся, яко будет съсуд избранъ Богу, обитель и служитель Святыя Троица»; еже и бысть» [266]. Называет его сосудом, избранным Богом, более того — обителью Святой Троицы, и это вполне отвечает православной антропологии, в соответствии с которой человек тогда вполне человек, в его совершенстве и целостности, когда он соединяется с Богом, наполняется Им и в Нем пребывает. Человек не может не быть «сосудом», но либо благодати, т.е. Божественной энергии, либо тьмы безблагодатной. О том, что новорожденный младенец уже исполнен благодати, говорит конкретная и, вроде бы, «обыкновенная» деталь: радостный младенец «ручицами играше» [268], как это обычно делают младенцы в состоянии радости, довольства и покоя. Но ведь, заметим, что он «ручками играл» в среду и пятницу, когда ничего не ел, что само по себе уже чудо. Какова же природа этой радости голодного младенца? Иначе как духовной она быть не может. Это радость благодатного происхождения, что и поняли окружающие его «жены» и «кормилицы»: «Тогда вси видящи, и познаша, и разумеша, яко не болезни ради в пятокъ и въ среду младенець млека не приимаше, но проявление некое прознаменашеся, яко благодать Божиа бе на нем» [268]. Так уже здесь агиограф отмечает соединение поста с радостью, весельем, или утешением, т.е. присутствием божественной тишины в младенце, которая всячески охранялась, ограждалась как состояние чистоты от любого внедрения другого духа. Так, младенец отказывается от молока кормилицы, питаясь только материнским молоком, и это ограждает его от всего, что может привнести в плоть страстное начало, которое возмущает тело и душу, нарушает равновесие между духом и плотью. Так реализуется устойчивый житийный топос «доброго корени» — благочестивых родителей, т. к. только от таковых и мог появиться на свет будущий святой, и питаться он мог только от своей благочестивой матери: «дабы добра корене добраа леторасль несквръным млекомь въспитанъ бывъ» [268].

Композиционно Епифаний выстраивает Житие так, что каждое описанное событие сопровождается авторским размышлением, толкованием, его стремлением раскрыть сакральный смысл происходящего. Этим объясняются пространные монологи агиографа, его «плетение словес», стиль, функция которого, как известно, состоит в поиске адекватного слова, способного выразить духовную суть изображаемого на грани земного и небесного, чему и служат риторические

фигуры и тропы, подчиненные не столько служению эстетике, сколько духовному смыслу[164].

После изложения событий рождения и чудес в младенчестве словами «Нам же мнится сице быти» [268] начинается весьма пространное слово агиографа, соединяющее в себе и поучение, и слово, и панегирик. И все это для того, чтобы изобразить, как это изображается в клеймах иконы, проявление лика святости Сергия, ведь «по естеству младенец сый, но выше естества пост начинаше» [268]. В этом своем пространном слове, которое по объему превосходит собственно жизнеописательную часть, Епифаний помещает описанные события в контекст Священного Писания и Священного Предания, обнаруживая сходство событий, внутренний их смысл — действие Промысла Божия о святом, т. к. «преже рожения его избранъ Богомь и пронареченъ» [268], и неединичность духовного пути Сергия и совершающихся чудес. Здесь Епифаний дает свое толкование и чуду троичного возглашения в утробе, проводя параллели с Давидом, пророком Илией, пречистой Девой Марией, самим Иисусом Христом, подводя к выводу о служении Сергия пресвятой Троице: «Яко будет некогда троичный ученикь, еже и бысть, и многы приведет в разумь и въ уведение Божие, уча словесныя овца веровати въ Святую Троицу единосущную, въ едино Божество»[165] [270]. Обращаясь к Священному Писанию («Мы бо не от себе износимь слово, но от святых взимающи писаний словеса» [270]), Епифаний вводит имя Сергия в ряд «древних святых, иже въ Ветхом и Новем законе въсиавших; и многых бо святых зачятие и рожество откровениемь божественым некако откровено бысть» [270], чтобы подтвердить причастность преп. Сергия единому духовному пространству Священного Писания и Предания. Здесь Епифаний подчеркивает присутствие во всех приведенных примерах проявления Духа Святого в чудесах и явлениях света, огня, пламени. Приведем цитату полностью: «…понеже Иеремею пророка Богъ въ чреве матерни освяти, и прежде рожениа его проведый яко

[164] Напомним: эстетическая функция тропов, различного рода «украшений», в древнерусском тексте есть, но эстетика здесь именно понимается в средневековом смысле, она неотделима от сакральной сути. Прекрасно то, что истинно. Как пишет В.Д. Петрова, опираясь на работу С. Маутхаузеровой [см.: Маутхаузерова, 1976], «славянский термин “плетение словес” используется Епифанием Премудрым в “Житии Стефана Пермского” как обозначение поэтического (в терминологическом смысле слова) способа организации текста по образцу текстов церковной поэзии» [Петрова, 2009, с. 318].

[165] О троичности в данном Житии и образе преп. Сергия ученые уже писали неоднократно, и в своем исследовании о символике чисел В.М. Кириллин подробнейшим образом разобрал все возможные формы выражения троичности [см: Кириллин, 2000; Колесов, 1991, с. 328—333; Ранчин, 2007, с. 209—220].

провидець Богъ, яко быти ему приателищу Святого Духа, наплъняет сего абие благодати от юностна възраста. Исаия же пророкъ рече: "Глаголеть Господь, възвавый мя изъ утробы, и ис чрева матере моея избравъ, пронарече мя". Святый же великый Иоан пророкъ Предтечя еще сый въ утробе матерни позна Господа, носимаго въ ложеснех пречистыя приснодевы Мариа; и възыграся младенець радощами въ чреве матери своея Елисавети, и тоя устнами пророчьствова. И възопи тогда, глаголя: "Откуду се мне, да прииде мати Господа моего къ мне?" Святый же славный пророкъ Илиа Фезвитянинъ, егда роди его мати его, тогда родители его видеша видение, яко мужие благокрасни и белообразни нарицахут имя ему, и огнеными пеленами повиваху его, и пламы огненый дааху ему ясти. Отець же его, шед въ Иерусалим, възвести сиа архиереом. Они же решя ему: "Не бойся, человече! Будет бо детище сего житие свет и слово суд, и тъй судит Израилю оружием и огнем"; еже и бысть» [270—272].

А далее Епифаний приводит целый ряд имен святых, в житиях которых были подобные проявления действия Духа Святого в период утробный и младенческий и, соответственно, присутствует библейская символика, говорящая о действии Духа Святого, о причастности горнему миру описанных святых: стояние в течение полутора часов святителя Николая сразу по рождении, видение родителям Ефрема Сирина о младенце, у которого виноград был насажден на языке, сон матери преподобного Алимпия столпника, где есть «агнець красенъ, имущь на рогу своею свеща» [272] и т.д. (Заметим, что среди видений и чудес особо значимое место занимает образ огня, свечи, света).

Все это предваряет явления *огня* и *света* в житийном повествовании о Сергии, и нам важно это запомнить, так как проявление божественного огня напрямую связано с категорией тишины, о чем мы скажем ниже.

В жизнеописании, которое ведет агиограф, есть последовательность, но нет равномерности: некоторые периоды представлены как бы в «свернутом» виде. Так, период рождения и самого раннего младенчества, связанного с грудным кормлением, который был недолгим («бе убо по крещении преиде неколико время месяцей, егда и отдоенъ бысть законом естества, и от съсцу отъемлеться, и от пеленъ разрешается, и от колыбели свобожается» [274]), описан, как мы это видели, подробно и прокомментирован Епифанием не менее подробно. А вот следующему периоду возрастания младенца — до семи лет — посвящена всего одна, хоть и распространенная, фраза: «И тако абие отрочя растяше прочее время, по обычаю телеснаго възраста, преуспевая

душею, и телом, и духомь, испльняяся разума и страха Божиа, и милость Божиа бе на немь; дондеже достиже до седмаго лета възрастом, въ егда родители его въдаша его грамоте учити» [274], в которой обращают на себя слова «И тако абие отрочя растяше прочее время… и милость Божиа бе на немь» [274], отсылающие к евангельскому тексту, к словам евангелиста об Иисусе Христе, детство и отрочество Которого, т.е. период становления и возрастания, остался сокрытым (если не считать буквально одного случая — потери родителями своего Божественного Отрока в Иерусалиме, в то время как Он проповедовал в храме).

Вступление же Варфоломея в отроческий период вновь ознаменовано чудесным событием, которое столь знаменито, что вышло за пределы церковного предания и нашло отражение в русской культуре, изобразительном искусстве. Имеем в виду чудо овладения грамотой, явление отроку Варфоломею старца, вкушение чудесной просфоры и чудесное открытие способностей к учению. Об этом много писали исследователи, открывая духовный смысл этого житийного сюжета, который заключается в идее благодатного происхождения истинных знаний — мудрости, питаемой от Божественной Премудрости [см. об этом: Федотов, 1990; Кологривов, 1961; Топоров, 1998; Бахтина, 2009, и др.]. Мы же рассмотрим эпизод, названный самим Епифанием «*Яко от Бога дасться ему книжный разумъ, а не от человекъ*» [274] с точки зрения интересующей нас проблемы — *тишины* как характеристики образа преп. Сергия.

Ситуация с учебой, как она сложилась для Варфоломея, ребенка семи лет, была весьма драматичной и оказалась очень важной для его духовного становления, для обретения им именно внутреннего религиозного опыта. Он начинает молиться. И это начало *личной осознанной молитвы*, которая теперь будет сопровождать весь путь Сергия, изменяясь, накапливая силу, обретая особую глубину и особое качество. О молитве и ее роли в сюжетном развитии нужно сказать особо, т. к. на это специального внимания исследователи не обращали. А между тем эта роль едва ли не определяющая в тексте. Именно молитва — самого агиографа, изображаемого им святого и любого действующего в Житии лица — говорит, во-первых, о провиденциальности сюжета, о проявлении связи земного и небесного, осуществляемой благодаря синергийной связи человека с Богом. Без молитвы невозможно достижение благодати, о чем пишут согласно все святые отцы. Молитва же невозможна без смирения, т. к. в ней всегда есть благоговейное предстояние перед Высшим себя, и без свободы человека, направляющего свою волю к воле Творца.

В семь лет, в связи именно с учебой, происходит встреча Варфоломея с «этим» миром, в котором он был «браним», «томим» и «укоряем». Эту ситуацию можно было бы назвать конфликтной, если бы не особый тип отношения к ней самого отрока: он все воспринимает со смирением и кротостью, проходя своего рода школу смирения. Отрок начинает в простоте сердца со слезами молиться Богу, проявляя свое кроткое устроение души и как бы устанавливая свои личные отношения — смиренного отрока к Отцу Небесному: «Отрокъ же втайне чясто съ сльзами моляшеся Богу, глаголя: “Господи! Ты дай же ми грамоту сию, ты научи мя и вразуми мя”» [274].

Стоит здесь заметить, что мотив учения святого, проявления им способностей к учению является типичным для русских житий и для переводных. Причем в одних житиях святые сразу наделены особыми способностями, тягой к священным книгам, т.е. благодатными дарами, отмечающими их избранность (как в переводных житиях — Житии Кирилла, Житии Вячеслава Чешского, в русских житиях — Феодосия Печерского, Авраамия Смоленского, Ефросинии Полоцкой и др.). А в других житиях, наоборот, — именно отсутствие способностей является знаком избранничества, т.к. приводит к смиренной молитве и чуду обретения даров учения для познания Божественной мудрости, как это было в случае с преп. Сергием, что отметил Г.П. Федотов: «В отношении к науке (духовной) своих святых Древняя Русь удержала оба эти типа — естественного и сверхъестественного приятия, и не знает вовсе столь выраженного в древнем подвижничестве Востока аскетического отвержения культуры» [Федотов, 1990, с. 144].

Так, в Житии Сергия сюжетно важным является момент встречи отрока Варфоломея со старцем, который оценивается исследователями как «первое чудо в жизни Сергия в его сознательные годы» [Топоров, 1998, с. 283], чудо, проявляющее действие Промысла Божия, которое открывает смысл истинного просвещения. Как верно пишет В.Н. Топоров: «Эта встреча мальчика Варфоломея со старцем <…> образует подлинное начало духовного подвига Сергия, тот первый шаг, инициатива в котором принадлежит ему самому и который как бы оповещает о том духовном пространстве, где будет пребывать он всю свою жизнь <…> Собственно говоря, это и было первое посвящение его и явление того типа святости, в котором жизнь во Христе и страстная тяга к знанию так органично сочетаются друг с другом. Идея святого просвещения полнее всего в истории русской святости связывается именно с Сергием» (разрядка В.Н. Топорова. — *Л.Д.*) [Топоров, 1998, с. 383].

Обратим внимание на особенности этой чудесной встречи, в которой главной является молитва — и старца, и отрока и которая пронизана особой атмосферой, исполненной благодати, что так глубоко ощутил и сумел передать в своей известной картине Нестеров. Понятие *встречи* здесь обретает более глубокий смысл, сакрализуется благодаря молитве и означает не столько физическую встречу, сколько духовную, в соединении обоих ее участников в пространстве благодати, что сумел передать агиограф: пребывающий в тишине молитвы «ангеловидный» старец, кроткое ожидание и просьба смиренного отрока о молитве за него, чудесная просфора, ее сладость, предваряющая будущую сладость учения книжного — Божественной мудрости. Все в этой сцене происходит так, как будто нет сейчас никого и ничего вокруг, все объемлется тишиной, в которой происходит внешне краткое, но таинственно глубокое общение этих встретившихся двоих — отрока и старца. Пространство раздвинуто за пределы видимого благодаря молитве и включенности Священного текста, имеющего прообразовательный смысл: «Се же все бысть всемудраго Бога судьбами, якоже Прьвыа Царьскиа Книгы извещают о Сауле, иже посланъ бяше отцомь своим Киссом на взыскание осляти; он же шед обрете святого пророка Самоила, от негоже помазанъ бысть на царство, и выше дела поделие приобрете» [276].Так запечатлены они и в слове агиографа, и в картине Нестерова: старец под дубом и отрок — одни в благодатном пространстве, являющем мир горний, в который они оба погружены. И вкусил отрок не просто просфору, а, по словам Псалтири, «словес Божиих», Царства Небесного, почему он и говорит словами Псалтири: «Не се ли есть реченное: “Коль сладка грътани моему словеса твоя! Паче меда устом моимь”; и душа моа възлюби а зело» [276]. Так открывается у отрока Варфоломея духовное зрение, что отмечает и старец, связывая знание/ведение с верою: «Веруеши ли, и болша сих узриши» [276].

Еще важно в этом эпизоде отметить перелом в развитии мотива тишины. Происходит переход от «страха» и «ужаса», порождавшего тишину безмолвного трепета перед чудом, к переживанию радости и веселья в духовном смысле этих слов. Старец, отвечая на вопрос родителей о троичном возглашении в утробе нерожденного еще младенца, произносит: «Въскую устрашистеся страхом, идеже не бе страха. Но паче радуйтеся и веселитеся, яко сподобистася таковый детищь родити, егоже Богъ избра и прежде рожениа его, егоже Богъ прознамена еще суща въ утробе матерне. <…> «И сиа рек, старець отиде, назнаменавъ темне глаголъ к ним, яко: “Сынъ ваю имать быти обитель Святыа Троица и многы приведет въслед себе на разум

божественых заповедей”» [278]. Так в очередной раз соединяется служение преп. Сергия с именем Троицы, что ведет к идее Тишины Премирной, источником которой является Сам Творец — триединое Божество[166].

Глава «От уныя връсты» продолжает повествование об отроческом возрасте и юности Сергия, вплоть до принятия пострига, и мы наблюдаем тот этап, который является начальным в духовном становлении: Варфоломей, когда ему еще не было двенадцати лет, осознанно начинает аскетический путь, который приводит к стяжанию благодати Святого Духа. Как пишет об этом Епифаний, «по летех же неколицех жесток постъ показа и от всего въздръжание имеаше, въ среду же и в пяток ничтоже не едяше, въ прочаа же дни хлебом питашеся и водою; в нощи же многажды без сна пребываше на молитве. И тако вселися в онь благодать Святого Духа» [280]. Внешнего нет почти ничего в этом описании жизни отрока. Епифаний Премудрый приводит диалог матери с сыном, в котором мы находим ответ о степени его духовного возраста, показавшего, по слову агиографа, «въ младе телесе старъ смыслъ» [280]. Этот диалог приоткрывает тайну духовной жизни отрока. Он поднимает в разговоре с матерью тему греха, и ясно, что ему уже тогда дано было чувство своей греховности как состояния падшей природы человека. Ведь именно это чувство только и может подвигнуть человека на такое строгое постничество. Подробно разбирает этот эпизод В. Н. Топоров, указывая на особое проявление сильной воли Варфоломеем в выборе им пути «самоограничения… и воздержания… все большего освобождения от власти мира сего» [Топоров, 1998, с. 385]. Мы же заметим для нас важное: проявление в Сергии — тогда еще отроке Варфоломее — истинного послушания, смирения и кротости, которые выражаются не только в его согласии с матерью подождать с постригом до их смерти (об этом все пишут), но и *в несогласии* с матерью, просившей его ослабить пост. Приведем диалог полностью:

---

[166] Такое толкование подтверждает и дальнейшее развитие в иконографии. Известна икона под именем «Спас Благое Молчание», весьма редкая, впервые появившаяся в конце XV в. в фресках московского Успенского собора (1481 или 1513—1515) и получившая распространение уже в XVII—XIX вв. По мнению Н.В. Покровского, икона «“Спас Благое молчание” в ее основных иконографических изображениях несет в себе смыслы христианских добродетелей, выраженных в символах: покорности, смирения, молчания, тишины. Он усматривает возникновение этой иконы с движением исихазма: «Исихасты проводили ангельское житие, помощник их Ангел, отсюда иконографическая форма Ангела, в которой олицетворена идея молчания» [Покровский, 1909, с. 97—98].

«Мати же его матерними си глаголы увещеваше его, глаголющи: “Чядо! Не съкруши си плоти от многаго въздръжаниа, да не въ язю въпаднеши, паче же младу ти еще сущу, плоти растущи и цветущи. Никтоже бо тако млад сый, въ ту връсту твою, таковому жестоку посту касается; никтоже от братиа твоея и от свръстник твоих сицево стяжа въздръжание, якоже ты. Суть бо неции, иже и до седмижды днем ядят, иже от утра зело рано начинающе и долго нощи окончевающи, пьюще бесчисмени. Ты же, овогда единою днем яси, овогда же ни единою, но чрес день. Престани, чадо, от таковыя продлъженыя алъчбы, неси доспелъ в сие прясло, не бе бо ти еще время. Все бо добро, но въ свое время”. Предобрый же отрок отвещеваше ей, купно же и моляше ю, глаголя: “Не дей мене, мати моя, да не по нужи преслушаюся тебе, (т.е. не по принуждению. — *Л.Д.*)[167], но остави мя тако пребывати. Не вы ли глаголаста ми, яко «егда былъ есть в пеленах и в колыбели, тогда, — рече, — въ всякую среду и в пяток млека не ядущу ти». Да то слыша аз, како могу елика сила не въспрянути къ Богу, да мя избавит от грех моих?”. К сим же отвеща мати его, глаголющи: “И двою на десяте не имаши лет, грехы поминаеши. Киа же имаши грехы? Не видим бо на тебе знамений греховных, но видехом на тебе знамение благодати и благочестиа, яко благую чясть избралъ еси, яже не отимется от тебе”. Отрокъ же рече: “Престани, мати моя, что глаголеши? Се бо ты сиа глаголеши яко мати сущаа, яко чадолюбица, яко мати о чадех веселящися, естественою любовию одръжима. Но слыши Святое глаголеть писание: «Никтоже да не похвалится въ человецех, никтоже чистъ пред Богом, аще и единъ день живота его будет, и никтоже есть без греха, токмо единъ Богъ без греха». Неси ли божественаго слышала Давида, мню, яко о нашей худости глаголюща: “Се бо въ безаконии зачат есмь, и въ гресех роди мя мати моя”» [280].

В каком смиренном духе идет разговор, и сколько в нем любви! В нем нет бури, той «кипящей волны», которую надо усмирять или с которой надо бороться силой, чтобы устоять в этом противостоянии. Именно смиренная любовь позволяет блаженному отроку сохранять свой пост, объяснив матери, опираясь, конечно, на Священное Писание, ее заблуждения относительно человеческой гре-

[167] Перевод М.Ф. Антоновой и Д.М. Буланина предлагает здесь слово «невольно»: «Не уговаривай меня, мать моя, чтобы не пришлось мне невольно ослушаться тебя» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 263]. Но контекстуально это не соответствует смыслу фразы, и словари не дают такого значения. В словаре Срезневского перечисляется ряд значений слова «нужа»: нужда, принуждение, насилие, притеснение, бедствие, козни, печаль [см.: Срезневский, 1912, стб. 473—474].

ховности. Движение этого диалога так же плавно, любовно и со стороны матери, и со стороны сына. Его несогласие с ней, проявление твердой воли не нарушает общей тишины и гармонии рисунка всей этой сцены, что, во-первых, подтверждает благодатность отрока, и, во-вторых, то, что мать его тоже находится на пути к святости, или к спасению, в чем сын ей помощник. Она права внешне, мирски, *«человечески»*, он же прав — сверъхъестественно, *сверхчеловечески*, духовно. И его правота доказывается всем дальнейшим его жизнеописанием.

И после того вновь встречаем «свернутый» в один абзац период возрастания Сергия: «Сий предобрый и вседоблий отрок не по колицех временех пребываше в дому родителей своих, възрастая и преуспеваа въ страхъ Божий: къ детемь играющим не исхожаше и к ним не приставаше; иже в пустошь текущим и всуе тружающимся не вънимаше; иже суть сквернословци и смехотворци, с теми отнудь не водворяшеся. Но разве токмо упражняашеся на словословие Божие и в томъ наслажашеся, къ церкви Божии прилежно пристояше, на заутренюю, и на литургию, и на вечерню всегда исхождааше и святыя книгы часто почитающе» [282].

Что стоит за этим текстом, считающимся агиографическим клише, формальным шаблоном? Здесь — уход от страстей, волнений, бурь «этого» мира, тишина в самом образе его жизни: отрок живет в пространстве Церкви, а это и есть пространство *Тишины,* в которой являет Себя Бог[168]. Здесь также все важно — *страх* Божий, в котором отрок «преуспевал», является по природе и по содержанию иным, нежели мирской страх: в нем нет смятения и страдания, а есть предстояние и любовь, которая и дает мир душе — тишину.

Отвержение мира звучит в удивительной молитве отрока, которую передает Епифаний. И мы не будем повторять вслед за другими исследователями мысли о степени достоверности этой молитвы, ясно, что здесь не запись биографа. Стремясь проникнуть в тайну

[168] Священное Писание говорит о тишине как проявлении присутствия Бога: «Дарует ли Он тишину, кто может возмутить?» (Иов. 34:29);. «Он превращает бурю в тишину, и волны умолкают…». (Пс. 106:29) и т.д. В апостольских посланиях читаем: «Мы… были тихи среди вас, подобно как кормилица нежно обходится с детьми своими» (Фес. 2:7); «Напоминай… никого не злословить, быть не сварливыми, но тихими, и оказывать всякую кротость» (Тит. 3:2). Апостол Павел в послании к Тимофею соединяет молитву с тишиной, уча молиться «за всех человеков… дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте, ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу» (1 Тим. 2, 2—3). Или апостол Петр говорит о кротости и молчании духа: «Да будет украшением вашим… сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (1 Петр. 3:3, 4).

внутренней жизни блаженного отрока, Епифаний воссоздает эту молитву *изнутри* духовного образа Сергия, как он ему *открывается*. И степень доверия его в передаче молитвенного опыта того, о ком он пишет, очень высока, именно в силу того, что сам Епифаний, как известно, — преподобный, он причастен тому же духовному пространству, обладает тем же духовным опытом и творит из этого опыта молитвы и аскезы.

В молитве отрока звучит сильный порыв к Богу, отказ от своей воли, предание себя полностью воле Божией («от утробы матере моея къ тебе привръженъ есмь, из ложеснъ, от съсцу матере моея — Богъ мой еси ты» [282]). Для чего этот отказ? Чего жаждет душа юного Варфоломея? «Нъ исплъни мя, Господи, радости духовныя, радости неизреченныя, сладости божественыя, и духъ твой благый наставит мя на землю праву» [282]. Т.е. благодати Духа Святого, стяжание которого составляет смысл христианской жизни, просит отрок, а значит — тишины, рождаемой в душе смиренной молитвой.

Глава *«О преселении родителей святого»* в самом построении содержит смысловой и образный контраст, раскрывающий противопоставленность двух миров — «этого», земного, и Горнего, Небесного, что и составляет по сути дела главный конфликт, проявляющийся преимущественно — и прежде всего — на внутреннем, духовном уровне. Начало представляет собой описание общественно-политической ситуации: частые набеги татар на Русь, тяжелая дань, частые «глады хлебъные» [284] и наконец самое болезненно переживаемое — междоусобицы, борьба за власть, жестокость своих же, русских людей. Епифаний излагает историко-биографические факты о гонениях со стороны присланного московского воеводы и о вынужденном переселении из Ростова Кирилла со всей семьей. И все это резко сменяется описанием внутреннего состояния отрока, исполненного тишины, противостоящего суете этого мира. Здесь миру внешнему, полному бурь, злобы и нестроений, противостоит мир внутренний «предоброго отрока», добродетели которого Епифаний перечисляет: «тихость, кротость, слова млъчание, смирение, безгневие, простота безъ пестроты. Любовь равну имея къ всем человеком, никогда же къ ярости себе, ни на претыкание, ни на обиду, ни на слабость, ни на смех; но аще и усклабитися хотящу ему, — нужа бо и сему быти приключается, — но и то с целомудрием зело и съ въздръжанием» [286]. Так два мира находятся в духовном противостоянии, но со стороны Сергия это, скорее, не противостояние, а *противополагание миру* зла — любви и кротости. И мы в житийной последовательности наблюдаем, как происходит преображение

«этого» мира силою смирения и кротости, любви и молитвы преподобного Сергия.

Обратим внимание, что поступки святого во все периоды жизни, начиная с раннего отрочества, мотивируются кроткой любовью и полной преданностью воле Божией. Действительно, это самый гармоничный образ в древнерусской книжности, и природа его гармоничности — в таинственных словах Христа, воспринятых преп. Сергием как способ жизни — о «смиренности и кротости сердца». И гармоничность эта не замкнута, не отделена от такого «негармоничного» мира и не находится с ним в явном — видимом — конфликте (тогда не было бы этой гармонической цельности), но и не соединяется с ним, а преображает его силою Духа Святого (не лично своей), даваемого ему Свыше в *меру* его смирения.

И если рассматривать соотношение *мира* «этого» с его пространством бурь и страстей, и *мира*, созидаемого Сергием, то очевидно обнаруживается повторяющаяся сюжетная схема, восходящая к евангельскому эпизоду умирения, утишения бури на море Спасителем, Который есть Сам Тишина.

Так определяется главный способ (тип, характер) отношения Сергия к миру, так решаются в Житии все человеческие отношения, все возникающие конфликты. С родителями, не отпускавшими его в монастырь, — в любовной кротости и, значит, в *радости*. Согласие Варфоломея подождать с постригом — радостно: «…уноша с радостию обещася послужити има до живота ею и от того дни тщашесе повся дни всячьскыи угодити родителема своима, яко да наследит от них молитву и благословение. И тако пребысть неколико время, служаа и угаждая родителема своима всею душею и чистою съвестию…» [286—288]. И одновременно как *радость обретения* блаженный юноша переживает утрату родителей, которых он со слезами, с «многою честию», с целованием погребал как «некое съкровище многоценное» [288] (вспомним, как мать носила его во чреве, подобно «сокровищу многоценному», ограждая постом и молитвой), сопровождая все панихидами многими и литургиями: «И отиде в дом свой, радуяся душею же и сердцемь, яко некое съкровище многоценное приобрете, полно богатства духовнаго» [288]. И здесь тоже нет противоречия, а есть уверенность в бытии Божием, которому теперь причастны те, кого он так любит, — родители. Так развитие родительского топоса в этом житии подходит к концу, но не завершается, а выходит в церковное и народное предание о преподобном Сергии, который, по народной уверенности, заповедал каждому, кто к нему в Троице-

Сергиеву Лавру пойдет, вначале поклониться его родителям, похороненным в Хотьковском монастыре[169].

А дальше начинается подготовка Сергия к постригу, внутренняя, прежде всего, и внешняя, заключавшаяся в отказе от своего «имения». Подобно Алексею человеку Божию, он в нищете уходит из дому. Вместе с братом Стефаном, согласившимся подвизаться вместе с ним, ищут они место пустынное и находят в самой глубине леса. Все тут и конкретно, и символично. Это был действительно лес густой, и одновременно это образ мира, в котором нет еще преображающего света. И этот свет засиял в имени, данном двумя братьями строящейся церкви — Святой Троицы. Таково начало собственно подвижнического пути Сергия и осуществление о нем Божественного Промысла.

Начинается следующий период духовного возрастания. Действительно, вся духовная жизнь таинственна, сокрыта и сокровенна. И в этом удивительного ничего нет: описать ее невозможно, т. к. проходит она в глубине души и духовном пространстве «неизглаголанном». И все же что-то открывается в духовных переживаниях святого благодаря Епифанию, который находит слова, передающие его внутреннее состояние. Так, сильное желание принять постриг передается многократным повторением глагола «желать», «хотеть» и его синонимами: «Сам же преподобный юноша зело желаше мнишескаго житиа [288] <…> елико бо аще в миру пребываше, но душею и желаниемь къ Богу распалашеся [292] <…> тогда убо велми хотяше облещися въ образ чернечьскый: зело желаше иночьскаго житиа и постнаго и млъчаннаго пребываниа <…> с великымь прилежаниемь, и съ желаниемь, и съ сльзами моляшесе Богу, дабы сподобитися аггельскому тому образу и причьстися въ иночьскый ликъ» [294].

А как ведет себя он с игуменом Митрофаном, которого призвал к себе для совершения пострига! Он «ему же *повелевает* купно же и *молит* съ *смиренометаниемь*, и к нему *радостне преклаңяет главу* свою, въ иночьская хотя от него облещися. И присно глаголя ему: “Отче! Сътвори любовь, постриҗи мя въ мнишескый чинъ, *зело бо хощу* его от юности моея от многа времени, но нужа родительскаа одръжаше мя. Ныне же от всех сихь свободився, и сице жадаю, ацем же образом желает елень на источникы водныя; сице желает душа моя иночьскаго и пустыннаго жительства”» [294].

[169] Об этом пишет в повести «Богомолье» И.С. Шмелев [см.: Шмелев, 1989, с. 110—111]. Ныне родители святого прославлены в лике святых как преподобные Кирилл и Мария и пребывают мощами в Покровском Хотькове ставропигиальном женском монастыре.

В этих словах звучит *сильное желание*, можно было бы сказать — страстное, если бы это не было желание, вырастающее из любви *не к себе*, а к Богу и Его воле. Здесь приоткрывается эмоция, связанная с переживанием *духовным*, которое отражается в движении *душевном*. Передается состояние души, живое чувство, интимно-сокровенное и очень сильное, мы ощущаем, что тут задействованы все силы души. И возникает вопрос: почему так сильно стремится Сергий к монашеству? Ведь не некая идея им руководит, не умозрительное построение и не страсть. Здесь есть живое переживание какого-то опыта внутреннего свойства, не видимого никому другому. Это *уже* богообщение, это уже *знание*, чт*о* есть любовь человека к Богу и Бога к человеку. На наш взгляд, здесь, более чем в собственно-«монашеских» частях Жития, открывается мотивация ухода преподобного в монастырь, которая кроется в сердечном влечении к блаженству, коснувшемуся души, ставшему опытом внутренней жизни. И еще важно, чт*о* открывает Епифаний, описывая внутренние состояние Сергия: принцип *свободы*, по которому строятся отношения человека с Богом в христианстве, или *синергии,* которая вне свободы неосуществима. Как показывает текст Жития, Бог предвидит, «промышляет», дает знамения, но не предрекает как нечто неизменное и не обязывает, оставляя свободу выбора человеку. Поэтому и говорится так много о личном свободном желании самого Сергия, о его стремлении и направленности его воли к монашескому подвигу.

С пострига начинается второй этап жизни преп. Сергия, обладающий своими ступенями восхождения к Богу и своими периодами. И уже во время первого причастия произошло первое чудо в начинавшейся монашеской жизни Сергия — явление благоухания: «И тако по святом причащении или в самом том причащении вниде в онь и вселися благодать и даръ Святого Духа. <…> егда Сергий причащься святых таинъ, тогда абие внезаапу исплънися вся церкви она благоуханиа: не токмо въ церкви, но и окрестъ церкви обоняша воню благовонну» [294]. Это уже знаки, свидетельствующие о достижении Сергием такой *меры смирения*, такой *чистоты сердца*, которая делает возможным явления Духа Святого. Конечно, в данном случае трудно утверждать что-либо о духовном опыте Сергия, хотя сам Епифаний не раз говорит о том, что хоть и молод был Сергий, принявший постриг лет в 20, но «старъ сый смысломь духовным и съвръшенъ божественою благодатию» [298]. Причастность Сергия благодати явлена в чуде, но пока еще нет той полноты, той меры совершенства, которой должен был достичь Сергий. Впереди предстоял

длительный и тяжелый путь духовной борьбы — брани, победа в которой невозможна была бы без помощи Бога и благодатных действий Духа Святого. И эта победа состояла именно в достижении Сергием совершенства — т.е. совершенного смирения, кротости, любви, молитвы, внутреннего безмолвия и тишины. Но этапы духовного возрастания нельзя миновать, и Епифаний ведет свое повествование, обозначая эти этапы.

Первые семь дней, которые после пострига пробыл Сергий в церкви, где пребывал в посте и молитве, сопровождаются словами «молча пояше», т.е. присутствует мотив безмолвия: «Пребысть же блаженный въ церкьви седмь дний, ничтоже вкушая, разве точию просфиру, оную же от рукы игумена взят (опять возникает просфора от руки теперь игумена как благодатный хлеб. — *Л.Д.*); от всего упражняяся, разве точию посту и молитве прилежаше. Давидьскую песнь всегда присно въ устех имеяше, псаломскаа словеса, имиже самь тешашеся, имиже хваляше Бога. Молча пояше и благодаряше Бога, глаголя: “Господи! Възлюбих красоту дому Твоего и место селениа славы Твоея…”» [296].

Как это можно молча петь? Конечно, здесь имеется в виду не внешнее молчание, а духовное, в котором есть созерцание Бога и отсутствует внутреннее, так хорошо всем известное, смятение мыслей, многоголосие, в котором трудно распознать и свой собственный голос, тем более голос Божий. Но это — состояние души славословия и радости переживаемого внутреннего блаженства — дарованная благодать первых дней после пострига, укрепляющих инока для будущих трудов и борьбы. И после ухода игумена, постригшего и причастившего новоначального инока, Сергий вступает в важнейший и неизбежный этап монашеского пути — духовной борьбы с плотью и бесами, почему он, прощаясь, и просит игумена Митрофана: «Отче! Помолися о мне къ Богу, да ми поможет тръпети плътскыя брани, и бесовскыя находы, и звериная устремлениа, и пустынныя труды» [298]. Епифаний, передавая прямую речь новопостриженного Сергия, сумел тонко передать и момент внутреннего борения, трепета перед ожидаемым, что выражается в почти высказанном желании задержать игумена, а также в некотором даже укреплении себя в своих намерениях: «Се убо, отче, отходиши ты днесь еже от зде, а мене смиренаго, якоже и произволих, единого оставляеши. Но азъ убо от многа времени и всею мыслью моею и желанием вжелах сего, еже жити ми единому в пустыни, без всякого человека. Издавна бо сего просих у Бога моляся, повсегда слыша и поминая пророка, въпиюща и глаголюща: “Се удалихся, бегаа, и

въдворихся въ пустыни, чаях Бога, спасающаго мя от малодушиа и от буря. И сего ради услыша мя Богъ и внят глас молитвы моея. Благословенъ Богъ, иже не оставит молитвы моея и милости своея от мене"» [296]. Несколько раз он просит у игумена благословения на будущую брань, наставлений и молитв за него, и это передает осознание им тяжести, опасности предстоящего пути.

Весь последующий длительный отрывок, вплоть до прихода к нему первых иноков, т.е. до начала возникновения монастырской жизни, выстраивается в соответствии с логикой *духовной брани*, что и составляет основной конфликт повествования. Думается, что можно было бы вполне рассмотреть его в контексте книги Никодима Святогорца «Невидимая брань» и других святоотеческих книг по этой проблеме, но, не отвлекаясь на столь подробный анализ, мы можем отметить основные вехи этой борьбы, отраженной в Житии, и *силы*, в ней участвующие, т. к. внутренний сюжет и выстраивается в результате соотношения этих *сил,* или *воль*. Воля Божия — воля Сергия — воля демонических сил и воля других людей — действующих в Житии лиц.

Если воля Бога уже была явлена, раскрыта и принята преп. Сергием, и можно говорить о синергийной связи Сергия с Богом уже с детских лет, то очевидное противостояние демонических сил появилось в период начала монашества. И конфликт этого периода жизни определяется отношением Сергия к буре внешних нападений, но главное в его борьбе — победа над бурями страстей. Мы видим, с одной стороны, «бесовьскыя рати, видимыя и невидимыя брани, борбы, сплетениа, демоньскаа страхованиа, диавольскаа мечтаниа, пустынная страшилища, неначаемых бед ожидание, звериная натечениа и тех сверепаа устремлениа», а еще «мнози бо тогда зверие часто нахожаху на нь, не тъкмо въ нощи, но и въ дни; бяху же зверие — стада влъковъ, выюще и ревуще, иногда же и медведи» [300]. Выстраивается звуковой ряд: «рев», «вой», «скрежет», «шумъ, и клопот, и мятеж многъ» [302] и т.д. Но все это встречается с духовным миром Сергия, с его «уединением, и дръзновением, и стенанием, и всегдашним молением, еже присно къ Богу приношаше, сльзы тъплыя, плаканиа душевъная, въздыханиа сердечная, бдениа повсенощная, пениа трезвенная, молитвы непрестанныя, стояниа неседалная, чтениа прилежная, коленопоклонениа частаа, алканиа, жаданиа, на земли леганиа, нищета духовнаа, всего скудота, всего недостаткы…». Потому и «въмале устрашашеся, яко человекь, но обаче молитву прилежно къ Богу простираше, и тою паче въоружашеся, и тако милостию Божиею пребысть от них невреженъ» [300].

Результатом же этой брани и должно было быть достижение того безмолвия, в котором рождается Тишина Божественного присутствия и мир. Преп. Сергий в этой духовной борьбе, как повествует Житие, стяжал «крепкую веру», любовь, надежду, «твердость душевную» и молитву, благодаря которой во время бесовского нападения, уже последнего, происшедшего «не въ сне, но на яве» [302], Бог явил свою силу: «Въскоре божественая тогда некаа внезаапу того осени сила, и лукавыа духы наскоре разгна крепко, и до конца без вести сътвори, а и преподобнаго утеши, и божественаго некоего исплъни веселиа, и услади сердце его сладостию духовною. Он же абие упознавъ скорую помощь, и милость, и благодать Божию уразумевъ, благодарныя хвалы Богу възсылаше, глаголя: "Благодарю тя, Господи, и яко не оставилъ мя есть, но скоро услышав помиловал мя еси. Сътвори съ мною знамение въ благо, да видят ненавидящеи мя, постыдятся, яко ты, Господи, поможеши ми и утешил мя еси"» [302—304]. Так здесь источником Тишины, как в евангельском архетипическом сюжете об утишении Христом бури, является Бог. И заметим, что в этом отрывке слова — *утешение, божественное веселие, сладость духовная, благодать Божия* — соединяются, составляя смысловое пространство концепта тишины.

Еще случались нападения диавола на подвижника некоторое время. Но об этом агиограф говорит уже вскользь, подтверждая несомненную победу преп. Сергия, который «храбрей въоружашеся и оплъчашеся на бесы, дръзая взираше, уповаа на Божию помощь; и тако, Божиею благодатию съхраняем, без вреда пребысть» [304]. Обратим внимание: в связи с образом преп. Сергия, смиренного и кроткого, произносится слово «дерзать», которое может быть производным и от *дерзости*, и от *дерзновения*. В соседстве со словами о крепкой вере, которой обладал Сергий, как и в рассмотренном нами выше Житии Дмитрия Солунского и других житях[170], здесь говорится, конечно, о дерзновении — качестве также смиренного человека. Как пишет агиограф, преподобный Сергий стяжал «разум и великую веру къ Богу, еюже възможе вся стрелы неприазнены раждежены угасити», и приводит в утверждение истинности этого цитаты из Псалтири: «Писано бо есть: "Праведный яко левъ уповаа ходит", и на все дръзает веры ради, не яко искушаа Бога, но паче надеяся на нь…» [306]. Именно это качество — дерзновенной молитвы, по свидетельству агиографической литературы, призывает благодатную помощь особенно быстро. Присутствие же благодати ро-

[170] См. главу 2.

ждает тишину в разных ее проявлениях. Так, постепенно, преображается или усмиряется звериный мир вокруг преподобного Сергия: «Овы стадом выюще, ревуще прохождааху, а друзии же немнозе, но или два или трие, или единъ по единому мимо течяху; овии же отдалече, а друзии близ блаженнаго приближахуся и окружаху его, яко и нюхающе его» [304], а медведь становится сотрапезником преподобного, питаясь хлебом, которым с ним делился Сергий. Так в видимом являет себя невидимое, и в отношениях Сергия с медведем просматривается откровение об образе райского мира, в котором не может быть вражды и противостояния, а значит, царствует тишина любви и смирения. О дерзновении Сергия говорит Епифаний в связи с подвигом пустынножительства, и тут же проговаривает причину такого терпения страхований, нападений и пр.: «…иже и божественыя сладости безмолвиа въкусив, и тоя отступити и оставити не хотяше» [306]. Тут мы подошли к этапу, который сам Епифаний обозначает весьма неопределенно во временном смысле: «…или две лете, или боле, или менши, не веде — Богъ весть» [308] — периоду пустынножительства, в котором главными подвигами были брань духовная, безмолвие, Иисусова молитва. Это тот период, который исследователи все согласно называют исихастским.

О связи Жития Сергия и конкретно образа преп. Сергия с исихазмом, с мистико-аскетической духовной практикой непрестанной молитвы, с подвигом молчания, безмолвия писали не раз. Весьма подробно разбирает этот вопрос В. Н. Топоров, выявляя общие черты духовного опыта преп. Сергия и преп. Григория Паламы, стремясь доказать обоснованность уже не раз звучавших предположений о том, что преп. Сергию был известен опыт византийских исихастов, хотя прямых доказательств этого нет, — преп. Сергий не оставил своих текстов, и, как верно указывает ученый, основным источником сведений о преп. Сергии является само его Житие, составленное Епифанием Премудрым. В. Н. Топоров выдвигает также ряд предположений, которые, по его словам, «обладают высокой степенью вероятности» [Топоров, 1998, с. 589]. Собственно, на предположениях и разного рода «допусках» строится все рассуждение ученого. Процитируем: «*Очень вероятно*, что близкий по своим “психофизическим” особенностям и по характеру молитвенного созерцания, предполагающего низведение ума в сердце (“умная молитва”), и по содержанию — прямое видение нетварного света (два видения Сергия, отмеченные в “Житии” *дают основания для такого предположения*) была и сама молитвенная практика Григория Паламы и Сергия Радонежского. Также, исходя из общего контекста и

целого *ряда деталей, чаще всего косвенных* (потому что прямых свидетельств в “Житии” и трудно было ожидать) *можно предполагать*, что Сергий разделял с Паламой и отношение к телу, к самой проблеме дуализма души и тела: *похоже*, что борясь с злыми помыслами и соблазнами, исходящими от тела, Сергий помнил и о том “общем действии” души и тела, когда первая “поднимает плоть к духовному достоинству, увлекая за собой и плоть ввысь”, когда действие направлено не от тела к уму, а от ума к сердцу…» (разрядка в цитате автора, курсив мой. — *Л.Д.*) и т.д. [Топоров, 1998, с. 589].

Безусловно, эти предположения не беспочвенны, высказывались уже не единожды, хотя, конечно, нуждаются в подтверждениях, и обнаруживать их можно, прежде всего, на уровне самого текста. Это не исключает необходимости учитывать все известные и вновь открывающиеся сведения внешнего характера, исторические и биографические факты, которые также говорят о возможном непосредственном знакомстве преп. Сергия с византийской духовной практикой исихазма еще в ранние лета. Так, архим. Иннокентий (Просвирник) приводит интересный и очень существенный факт — присутствия в Ростове греческого монастыря, хотя дальше он сам вступает опять в область предположений о раннем знакомстве отрока Варфоломея с византийской духовной традицией, с чем трудно не согласиться: «Не может быть, чтобы боярский сын не посещал на своей родине — в Ростове Великом — знаменитый по тому времени “Григорьев Затвор”, греческий монастырь в честь святителя Григория Богослова. Можно с достаточным основанием предполагать, что душа отрока Варфоломея впитала все лучшее из византийской и славянской культуры именно здесь, на славной Ростовской земле. В возрасте до 15 лет, когда Варфоломей покинул свою родину, дети наиболее впечатлительны. Тогда он мог и слышать византийскую музыку, сродную древним русским церковным распевам, и видеть строгие духоносные византийские образы…» [Иннокентий (Просвирник), архим., 1989, с. 207].

Нужно заметить, что о собственно исихазме как духовной практике Епифаний говорит очень мало, в «свернутом» виде. Фактически непосредственно этому в тексте Жития отводится буквально один абзац — при описании периода пустынножительства и одиночества. Затем на протяжении всех следующих этапов монашеской жизни — общежитийного устроения монастыря, игуменства, участия (не в буквальном, конечно, смысле) в политических событиях, встречаются лишь факты, знаки, указывающие на овладение Сер-

гием этой духовной практикой, но никаких описаний и характеристик нет, что не случайно.

Приведем часть абзаца, в котором почти напрямую говорится об исихастском опыте преп. Сергия периода его пустынножительства и одиночества: «…Начасте же святую прочиташе книгу, яко да оттуду всяку приплодит добродетель, съкровенными мысльми подвизаа умь свой на вжеление вечных благъ съкровищь. И еже пакы дивнее, якоже никтоже того жестокое добродетелное житиа тайное уведаше, точию то единъ Богъ, и тайнаа зря, и тайных испытатель, и неявленная пред очима имея, тем еже безмлъвнаго и безмятежнаго житиа желаниа лишаем бываеть. Но оно убо възлюблено быти мняшеся ему, еже наедине единому Богу частыя, и прилежныя, и тайныя приносити молитвы, и Богу единому събеседовати, и Превышнему вездесущему вжеленми присвоитися, и к тому единому приближатися, и еже от него благодатию просвещатися. И сицевыми тому упражняющуся мысльми, яко да благоприатенъ будет еже о сих подвигъ его и без зазора; и сего ради на кыйждо денъ тепле обнощеваше, частыя къ Богу молитвы въсылая повсегда» [308].

Посмотрим, что здесь прочитывается, не вдаваясь в область догадок. 1. Что он читал святую книгу; не уточняется, какую, но оттуда черпал сокровенные мысли, которыми свой ум направлял к желанию вечных благ. Он творил наедине молитву, что относится к духовной практике, он собеседовал наедине и с одним Богом, он приблизился к Богу настолько, что был просвещаем благодатью. Более того, здесь произносится слово «упражняться» в отношении к мыслям («упражняющуся мысльми»), что непосредственно относится к исихастской практике, как и то, что он молитвы творил частые и постоянные. [Об исихазме см.: Палама Григорий, 1995; Хоружий, 1997, 1998; Лепахин, 1998а, и др.]. Каждую ночь проводил он в теплой молитве («обнощевати» — провести ночь [Срезневский, 1912, с. 567]). Если буквально перевести фразу «кыйждо денъ тепле обнощеваше, частыя къ Богу молитвы въсылая повсегда», то получится, что он каждый день проводил в теплоте ночь, посылая частые Богу молитвы. Мы же знаем из церковной практики, отраженной в литературе о святых (например, о преп. Серафиме), о том, что одним из проявлений благодатного присутствия Духа Святого является теплота, как и свет. Т.е. очевидно, что уже есть в Сергии проявления плодов исихии — т.е. молитвенного молчания, той тишины, в которой человек и может встретиться с Богом.

Естественно, что этот духовный опыт не может быть никем описан, кроме самого святого (правда, и сами святые пишут о том,

что духовное состояние неизреченно), почему его не описывает и Епифаний Премудрый. Святой же не писал, а жил в этом молитвенном подвиге и пространстве Божественной Тишины. Как свидетельствует святоотеческое предание, о духовном опыте, о степени духовного совершенства человека и его близости Богу, можно судить лишь по его проявлениям, признакам, плодам, т. е. внешним формам — видимым и воспринимаемым другими людьми. Что, собственно, и делает Епифаний, составляя его характеристику, фиксируя в образе Сергия эти проявления достигнутых им добродетелей, или плоды Духа: «…бяху же добродетели его сице: алкание, жадание, бдение, сухоядение, на земле легание, чистота телесная и душевнаа, устнама млъчание, плотскаго хотениа известное умръщвение, труди телеснии, смирение нелицемерное, молитва непрестающиа, разсужение доброразсудное, любовь совръшенаа, худость ризъная, память смертнаа, кротость с тихостию, страх Божий непрестанный. “Зачало бо премудрости страх Господень”» [310]. Обратим внимание на словосочетание «кротость с тихостию». Здесь закрепляется взаимозависимость этих двух качеств, точнее — зависимость тихости от кротости, как и кротости от смирения (т. к. в равной мере частотным в житии является словосочетание *кротость и смирение*). В отношении к преп. Сергию именно эти словосочетания употребляются как основная характеристика его типа поведения. Иноков, поселившихся с ним и бывших в послушании ему, за нарушения и проступки «не съ яростию обличаше я и наказаше а, но яко издалеча с тихостию и кротостию, аки притчами наводя» [330]). Во время голода преп. Сергий малодушие тех, кто терял терпение и начинал роптать («се тебе слушающе ныне уже изчезаем от глада» [334]), исправлял «своим длъготрърпениемь, и кроткым обычаем, и тихостию» [334]. В период духовной зрелости, будучи уже долгое время игуменом и опытным духовным наставником, он учит своих учеников истинной любви в отношении к любому человеку, невозможной без истинного смирения, и такой любовью и смирением он уже обладает сам. Об этом говорит случай с крестьянином, который вел себя дерзко, желая видеть преподобного Сергия и не веря в то, что перед ним и есть сам Сергий. Приведем диалог Сергия с иноками, возмущенными поведением крестьянина: «…невежда бе и поселянинъ: ни тебе поклонится, ни чти достойныа въздасть, а нас укоряет и не слушает: акы лжуща мнить нас. Хощеши ли убо да ижьженем его?». Божий же человекь Сергий, възревь на братию, видевь их смутившихся, и рече: Аще ли вы обретаете в нем вину,

слышите Павла апостола глаголюща: “Аще человекь въпадает въ некоторое прегрешение, вы, духовни, съвръшайте таковаго духом кроткым”; и подобает таковыа смирением и тихостию исправляти» [344]. Епифаний называет его впервые здесь — а затем неоднократно и дальше — Божьим человеком, что относит нас к Житию Алексея человека Божия, ибо именно в этом смысле: полной принадлежности Богу, полного самоотречения, преданности *своей* воли воле *Божией*, — и произносятся эти слова. Перед нами тип смирения — *самоотреченной кротости*. С тихостью соединяются здесь оба слова: кротость и смирение. Так и комментирует эту историю Епифаний, соединяя в одном смысловом поле слова *смирение, любовь, смиренномудрие* и *радость*: «Коль велико смирение внутрьуду имеаше в себе Сергий, иже таковаго поселянина невежду суща, иже негодующа и гнушающася его, излише паче възлюби его: якоже бо гръдии честем и хвалам радуются, тако и смиреномудрии о своем бесчестии и осужении радуются» [344—346].

Подобных примеров разрешения конфликтов Сергием можно привести много, и не обязательно с включением слов из указанного нами ряда, но обязательно имеющими смысл умирения, утишения, гармонизации мира. И вся его деятельность исполнена благотворительности и миротворчества, милости, что Епифаний передает очень образно: «И тако бе рука его простерта къ требующим, яко река многоводна и тиха струями» [356].

Выделяя этапы святости в Житии Сергия, ученые согласно отмечают многогранность подвига, соединение разных его видов: от уединения, отшельничества — до выхода в область общественно-политической реальности. Мы же отметим неслучайность смены этих этапов и связь с ними категории *тишины*. Так, переход к общежитийному монастырю происходит лишь тогда, когда преп. Сергий приобрел духовный опыт борьбы и молитвы, стяжал дары Духа Святого, чтобы передавать этот опыт другим. И не только опыт, но и сами благодатные дары. Он сам живет внутри Священного Предания, нераздельно и неслиянно соединен с Богом и в этой нераздельности все совершает, а значит — способен не только научить, но и соединить своего ученика с духовной реальностью мира горнего. Например, он передает благодатные дары, которыми сам обладает, монаху, своему духовному чаду Исаакию, желающему начать подвиг молчальничества: «”Чадо Исаакие! Аще млъчанию желаеши, заутра, егда съвръшим божествену службу, ты же прииди на севернаа врата, и тако благословлю тя

млъчати”. Тъй же, по словеси святого, яко виде съвръшившуюся божественую службу, приходит къ северным вратом. Святый же старець, прекрестивь его рукою, рече: “Господь да исплънит желание твое!” И абие егда благословяше его, и видит яко некый великь пламень изшедшь от руку его, иже всего того предреченнаго Исаакиа окруживши. И от того дни пребысть молчя без страсти молитвами святого Сергиа…» [360].

Здесь нужно сказать о тех видимых явлениях небесного света и огня, о чудесах, свидетельствующих о достигнутой преп. Сергием внутренней тишины, в которой только и может совершаться непрестанная молитва, открывающая путь к Горнему миру. Эти чудеса происходили в период его наставничества, с момента, как начала селиться возле него братия. Таково пророчество об умножении братии: явление Сергию света во время молитвы, в котором раздался голос и открылось видение множества птиц, после чего и начинается уже создание общежитийного монастыря. Затем чудеса идут по нарастающей: чудесное — огненное — благословение Исаакия на молчание (о чем мы выше сказали), откровение Исаакию об ангеле, сослужащем преп. Сергию во время литургии: «Зрит въ олтари четвертаго служаща с ними мужа чюдна зело, емуже видение странно и несказанно, въ светлости велицей, и образомь сиающа, и ризами блистающася. И бывшу прьвому въходу, и тъй аггелообразный и чюдный муж изыде въслед святого, емуже сиающе, яко солнце, лица его, не можаше зрети на нь; ризы же его необычны, чюдны, блистающеся, в них же мечтание златостройно зрится» [370]. Открывается это видение света, невидимого мира лишь его ученикам, которые близки ему по духу и тоже достигли высокой степени сердечной чистоты, подражая в подвигах и трудах своему наставнику, о чем и говорит Житие, перечисляя его добродетели: «Такожде и съй приведе къ Богу многых душа чистым своим и непорочным житием, преподобный игумен отець нашь Сергие святый: старець чюдный, добродетелми всякыми украшенъ, тихый кроткый нравъ имея, и смиреный добронравый, приветливый и благоуветливый, утешителный, сладкогласный и благоподатливый, милостивый и добросрьдый, смиреномудрый и целомудреный, благоговейный и нищелюбивый, страннолюбный и миролюбный, и боголюбный; <…> кротокъ взором, тих хождениемь, умиленъ видениемь, смиренъ сердцемь, высокъ житиемь добродетелным, почтенъ Божиею благодатию» [394].

Стоит заметить, что это не механическое перечисление добродетелей, как кажется на первый взгляд, не ради «украшательства» или

проявления стиля «абстрактного психологизма»[171]. В этом перечислении есть своя логика, определяемая внутренней связью и зависимостью одной добродетели от другой. Смирение, кротость и тихость здесь выражаются и в манере поведения (приветливый и благоуветливый, сладкогласный), и в качествах души (утешительный, добросердый, смиренномудрый и целомудренный, боголюбный), и в типе отношения к миру (благоподатливый, нищелюбивый, страннолюбный и миролюбный, и боголюбный), и, наконец, в самом образе его (кроток взором, тих хождением, умилен видением). И все это — результат того, что преподобный «смиренъ сердцемь, высокъ житиемь добродетелным, почтенъ Божиею благодатию».

Финал жизнеописания святого — его преставление — свидетельствуют о достижении искомой Тишины Царства Небесного — той земли, которую наследуют только *кроткие сердцем*. Этот мотив и является основным в заключительных эпизодах жизнеописания, посвященных уходу из этого мира и обретению «вечных обителей», «тихого пристанища», которое противопоставлено «многомутному житейскому морю». И опять рядом находятся слова «тишина» и «веселье»: «Яве, яко праведници, и кротци, и смирени сердцемь, ти наследят землю тиху и безмлъвну, веселящу всегда и наслажающа, не токмо телеса, но и самую душю неизреченнаго веселиа непрестанно исплъняюще, и на ней вселятся въ векь века» [410].

Обратим внимание, как здесь Епифаний развивает евангельский текст, соединяя две цитаты: «Научитеся от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим» (Мф. 11:29), и «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5:5). Епифаний добавляет слово *праведники*, соединяя со словами *кроткие* и *смиренные,* и земле дает характеристику, из которой понятно, что речь идет о Царствии Небесном: это земля тихая и безмолвная, веселящая и наслаждающая, причем веселит она и *тело* и *душу*, которые исполняются там *неизреченного веселья.* И на земле этой вселяются «в век века».

Удивительно органичен финал Жития, относящий нас к его началу, завершающий повествование полнотой осуществления в Сергии Промысла Божия: «Преподобный отець нашь Сергие того ради вся

[171] Ср: «Все психологические состояния, которыми так щедро наделяет человека житийная литература конца XIV—XV в., — это только внешние наслоения на основной, несложной внутренней сущности человека, доброй или злой, определяемой решением самого человека встать на тот или иной путь. Все психологические состояния — это как бы одежда, которая может быть сброшена или принята на себя» [Лихачев, 1987, с. 78].

краснаа мира сего презре и сиа въжделе, и сиа прилежно взиска, землю кротку и безмолвну, землю тиху и безмятежну, землю красну и всякого исплъньутешениа, якоже сама истинна рече въ святомь Евангелии: "Толцай отвръзет себе, и ищай обрящете безценный бисерь", рекше Господа нашего Исуса Христа, и царьство небесное от него въсприат, егоже буди всем *нам* получити благодатию Господа нашего Исуса Христа, емуже подобает всяка слава, честь, покланяние съ безначалным его Отцем и съ пресвятым, и благым, и животворящим его Духом ныне, и присно, и въ векы веком. Аминь» [410].

Вновь, как в самом начале, звучат слова «бесценный бисер». Только теперь этот «бисер», который обрел преп. Сергий после своего преставления, — Сам Господь Иисус Христос. И в финале объединяются в этом пространстве благодати преп. Сергий, повествователь и «мы». Т.е. те, кто *прочитает* это Житие.

Такова жизнь в Священном Предании — в соборной связанности всех, кто находится в пространстве божественной Благодати — в пространстве любви, рожденной смирением, в состоянии гармонии — тишины: автора-агиографа Жития, Святого и читателя.

Проведенное нами толкование одного из самых важных житий древнерусской агиографии, в ходе которого мы старались увидеть смысловое наполнение концепта *тишины* и выявить формы его выражения, позволяет сделать вывод об определяющем значении этого концепта в характеристике образа преп. Сергия и приблизиться к пониманию смысла его подвига как творческого служения Богу-Троице. Это творчество в Духе называется *аскетикой*, приводящей человека к той глубине смирения, в которой открывается и полнота любви, и истинная красота, и свобода, и гармония души, тот внутренний *мир*, который и определяется духовным понятием *тишины*. Святитель Тихон Задонский так обозначил условия достижения человеком тишины как внутреннего равновесия и гармонического состояния: «Кто в терпении, в благополучии и неблагополучии *равно постоянен будет*, тот в тишине, покое, мире всегда будет пребывать; и благоприятное, сладкое, Христову житию подобное и сообразное, будет иметь житие; и на земле небесную будет чувствовать радость, и во временной жизни вечной жизни сладости вкушать» [*Святитель Тихон Задонский*, 2003, т. 2, с. 444].

Вот это «*равно постоянен*» при *неравных обстоятельствах* и означает полное упование на Бога и предания *своей* воли воле Божией, достижения такого *со*-гласия, которое есть синергия — свободное соединение двух воль: человека и Бога. Но такого соединения можно достичь только аскетическим путем, и *тишина*, сопровождающая об-

раз преп. Сергия Радонежского, свидетельствует о достижении им полноты *смирения*, главным плодом которой является полнота *любви* к Богу и ближнему.

3.3.4. Смиренные старцы «Северной Фиваиды»

Впервые определение «Северной Фиваиды» применительно к северно-русским святым XV — начала XVI в. (до преп. Нила Сорского) употребил А.Н. Муравьев [см.: Муравьев, 1855], собственно, и начавший осмысление этого потока русской святости, и с тех пор оно стало устойчивым среди медиевистов.

Нужно сказать о последователях преп. Сергия, о той духовной школе, которую он создал. Приведем развернутую цитату из работы Г.П. Федотова о влиянии преп. Сергия на весь дальнейший путь развития русского монашества. Мысли и факты Г.П. Федотова не утратили своего значения до сего дня и цитируются всеми, обращающимися к изучению периода XIV—XV вв. Более того, здесь, как в завязи, находятся идеи, которые получают дальше свое развитие в исследованиях ученых.

«Преп. Сергий вошел в историю русской церкви, окруженный сонмом своих святых учеников. Одни из них остались местно чтимыми в созданной им Лавре, другие достигли обще-русского почитания. <…> До одиннадцати учеников преп. Сергия явились, в большинстве случаев еще при его жизни, основателями монастырей. Все они святые, и все несут заветы преп. Сергия в разные концы русской земли. Троицкая Лавра в этом первом поколении ее иноков сделалась центром духовного лучеиспускания огромной силы. <…> По *двум направлениям* бежит этот духовный поток из Троицы-Сергия: на юг, в Москву, в ее городские и подмосковные монастыри, и на север, в лесные пустыни по Волге и в Заволжье. Значение этих двух направлений не только географическое: с ними связано, как увидим впоследствии, *раздвоение двух основных путей русской духовной жизни*. <…> Назовем северных пустынножителей из числа учеников преп. Сергия. Св. *Мефодий Песношский* основывает свою обитель на запад от Лавры, в Дмитровском уезде; *Авраамий Чухломский* и *Иаков Железно-Боровский* — в области Галича Костромского; *Сильвестр* и *Павел Обнорские* спасались на речке Обноре, притоке Костромы, в глуши лесов, покрывающих границы Вологодского и Костромского края. Среди собеседников преп. Сергия знаменитейшими северными подвижниками явились св. *Кирилл и Ферапонт Белозерские*, *Дмитрий Прилуцкий* (близ Вологды), *Сте-*

фан Махрищский (в 30 верстах от Троицы-Сергия), который был основателем и второго, Авнежского, монастыря в Вологодском уезде. Для большинства монастырей, связанных так или иначе с преп. Сергием, характерно их посвящение имени Пресв. Троицы» [Федотов, 1990, с. 155—156].

Своего рода ключом для нас являются слова о *двух направлениях*, по которым пошло развития монашества. Надо полагать, что эти направления могли сказаться на типе подвига, характере духовного облика святых, на типе смиренного человека.

Понимая, что подробное изучение житий всех духовных последователей преп. Сергия, которое только и может дать более полную картину развития воспринятого от преп. Сергия духовного опыта в его разнообразии, обусловленном личностными особенностями святых и их личным аскетическим творчеством, требует большого пространства и в рамки данной работы невместимо, мы рассмотрим выборочно лишь некоторые образы святых с точки зрения *особенностей их типа смирения*.

Житие Кирилла Белозерского, составленное Пахомием Логофетом вскоре после его смерти, впервые было опубликовано В. Яблонским в 1908 году и затем уже появилось лишь в 1990-е годы [см.: Творогов, 2005, с. 35—36, Прохоров, 1987, с. 475—479]. Причем и Г.П. Федотов, и И. Кологривов, и И.М. Концевич [Федотов, 1990; Кологривов, 1961; Концевич, 2002], и Г.М. Прохоров [см.: Прохоров, 1981, 2003] говорят об особой значимости этого Жития среди всех сохранившихся житий святых этого века. АИ. Кологривов, видимо, не зная о публикации В. Яблонского, сетует на то, что оно не издано целиком, хоть существует во множестве списков. [Кологривов, 1961, с. 120]. Конечно, причина тут не только в значимости фигуры преп. Кирилла среди всех духовных наследников преп. Сергия, но и в литературных достоинствах этого жития, благодаря которым передаются особенности образа святого Кирилла.

Св. Кирилл Белозерский, которого Федотов назвал «величайшим из подражателей Сергия» [Федотов, 1990, с. 156], создавший известнейший ныне Кирилло-Белозерский монастырь, был действительно духовно близок преп. Сергию, причем с молодых лет. Житие приводит факт частого посещения преп. Сергием Симонова монастыря, где проходил свое послушание молодой инок, длительных бесед, которые, надо полагать, были направлены именно на формирование духовного пути св. Кирилла. И текст Жития нам говорит о глубоком усвоении им аскетических принципов внутренней, духовной — а следовательно, и внешней жизни. Мы не

можем давать анализ внутренней жизни святого, да еще и исихаста, духовная жизнь которого оставалась сокровенной и чрезвычайно редко выносилась в житиях на поверхность[172]. Но мы можем видеть внешние проявления и по ним уже судить о степени духовного совершенства святого человека. Преп. Кирилл отличается еще бо́льшим стремлением к аскезе — к посту чрезвычайному, с которым даже борется настоятель. Но при этом молодой тогда еще инок сумел найти тот предел в своих подвигах, который удерживал его почти на грани, за которой могло бы быть и падение молодого подвижника, чему агиография дает много примеров. И этот предел называется *послушанием*, смысл которого заключается в отсечении *своей воли* для достижения смирения. Одним из подвигов св. Кирилла и был подвиг *послушания*, но как этот подвиг уживался с юродством, о котором тоже пишет Житие, и которое заканчивалось наказанием Кирилла голодом — т.е., собственно, тем, чего он желал и к чему стремился, — не раскрывается. Есть еще очень важная и отличающая от всех остальных святых черта св. Кирилла, выражающая высокую степень его смирения и особенность внутреннего устроения: он достигает такого духовного состояния, которое рождает чувство — непреходящее до конца жизни его — *умиления*. Это важнейшая категория в духовных характеристиках святых и вообще в христианском сознании и рожденной им христианской культуре[173]. *Умиление* как концепт в агиографическом контексте совмещает в себе ряд значений. В словаре Срезневского выделяются следующие значения этого слова, имеющиеся в древнерусском языке: *сетование, горесть, уныние*, *смирение, успокоение, благоговение, кротость, ласковость* и др. [см.: Срезневский, 1912, стб. 1205]. Словарь церковнославяно-русских паронимов О.В. Седаковой, ориентированный на язык, прежде всего, богослужения и контекстуально более близкий агиографическим текстам, фиксирует значения почти те же, что и словарь Срезневского, но не включает некоторые значения, в частности «уныние». Первым значением слова «умиление», выделяемым О. А. Седаковой, является *печаль*, *сокрушение*, в котором главным проявлен смысл покаяния, о чем и говорят приводимые ею примеры (например, из чтений канона в Неделю о блудном сыне: «Во умилении

[172] К таковым, в которых напрямую говорится об опыте благодатных переживаний, скорее, можно отнести жития, близкие нашему времени. Как, например, Житие преп. Серафима Саровского с его беседой с Мотовиловым о благодатных дарах Св. Духа.
[173] О категории умиления в христианском его смысле появились специальные труды [см.: Захаров, 2009].

зову: согреших, отче, на небо и пред тобой»). Второе значение — *помилования*, *соболезнования*. Как и глаголы, соответственно: *Умилиться* — 1) *сокрушиться, раскаяться*, и 2) *пожалеть, соболезновать*. [Седакова, 2005, с. 373]. Именно со вторым значением *жалости, помилования, соболезнования* связывается, например, именование иконы Божией Матери «Умиление». Таким образом, состояние умиления, как духовное переживание, соединяет в себе чувство покаяния и чувство умиления в значении *милости*, о которой взывает в покаянии, сокрушении и просьбе помиловать человек к Богу. Естественно, что умиление всегда связано с *даром слез*, т. к. именно оно, по словам святых отцов, рождает плач и слезы. А слезы, как это мы показывали при анализе «Сказания о Борисе и Глебе», приводят к состоянию особой радости, говорящей о приобретении душой даров благодати Духа Святого. Радость же духовная пребывает в глубине смирения. Конечно, мы здесь только отчасти касаемся тех духовных переживаний и состояний, которые свидетельствуют (или могут свидетельствовать) об исихастской практике святого. Как пишет Г. П. Федотов, «кроме послушливости, Кирилл еще обладает особым даром умиления. Он не может даже хлеба вкушать без слез. Встосковавшись по безмолвию, ради того же умиления, он, по милости Пречистой, переведен с поварни в келью писать книгу. Но замечательно, что новый труд не принес ему того умиления, которого он ожидал, и он вернулся к своей печи» [Федотов, 1990, с. 157].

Нужно указать на отличие в поведении преп. Кирилла от своего духовного учителя преп. Сергия, касающееся отношения к власти. Хоть и был он избран настоятелем, несмотря на свое нежелание, и даже два года нес это как тяжкое послушание, ни в чем не меняя образа своей жизни, но после кончины преп. Сергия сразу же снимает с себя игуменство и уходит в затвор. Первый этап его подвига, весьма длительный, связанный с Симоновым монастырем, завершается в 60 лет, когда он вынужден был покинуть монастырь из-за нового настоятеля. По его горячим и умиленным молитвам к Матери Божией указать ему место спасения, Богородица проявила к нему милость, и, как говорит Житие, голос Ее и видение света (признаки достижения духовных даров святым) указали место будущего подвига — Белоозеро. И тоже слезы умиления святого описывает агиограф. Надо сказать, что образ св. Кирилла Белозерского особо связан с идеей милости Божьей Матери, Которую он особенно почитает, возводя к Ней постоянные молитвы и затем посвящая храм именно Ей (Успению Божьей Матери).

Уход св. Кирилла вместе с св. Ферапонтом (также ставшим святым, создавшим известный Ферапонтов монастырь в 15 км от Кирилло-Белозерского) в северные леса, в район Белого озера, ознаменовал новый этап созерцательного подвига, молчальничества, трудов, борьбы внешней и внутренней, и, наконец, по той же схеме, которую нам дают и переводные монашеские жития, — создания своего монастыря, который по образу жизни был еще более строгим, чем монастырь его учителя, преп. Сергия. (Заметим, что от игуменства преп. Кирилл не ушел, но стал игуменом в том монастыре, который при нем и возник, подобно преп. Сергию). Также более строгой, чем у преп. Сергия, была и нестяжательность св. Кирилла. Как и его духовный учитель, он относился к своей одежде аскетически, всегда ходил в «разодранной и многошвенной рясе» [159] и так же был незлобив, т. е. кроток.

Итак, мы видим в образе св. Кирилла Белозерского некое развитие, вернее, собственное преломление тех черт, которые присущи были преп. Сергию. Здесь можно говорить о той «поэтике нюансов», свойственной и иконописцу в изображении лика святого, которая позволяет передать личностную его неповторимость, проявление в святости того, что С. С. Аверинцев называет применительно к средневековому тексту «человечностью», раскрываемую специфическим способом. Этот способ связан с синергийностью слова агиографа, что проявилось в рассматриваемом выше Житии преп. Сергия Радонежского концепте «тишины», а также в особого рода эпифанической символике, выражающейся в видениях, явлениях, визуальных образах и т. д.

Как мы не раз уже отмечали, важнейшим критерием определения особенностей типа смирения, является тип поведения, внутренне связанный с определенными ценностными категориями и какой-либо главенствующей из них. В характеристике духовного облика преп. Кирилла Белозерского и его поведения доминирующим и является, на наш взгляд, слово *умиление*. Оно свидетельствует о созерцательном характере подвига святого и одновременно о достижении святым смирения и любви, выражающейся в служении людям, благотворительности, пусть не широкой по причине бедности и нестяжательности монастыря, но проявленной в других формах — часто чудесной помощи, исцелениях и т. д.

Иные образы святых этой северно-русской Сергиевой плеяды так же, как и св. Кирилл, являют собой разные варианты духовного вектора, заданного преп. Сергием, и, соответственно, обнаруживают свои акценты в типе поведения.

Например, ***Житие преподобного Павла Обнорского***[174] повествует об ученике преп. Сергия, святом отшельнике, и фиксирует именно особую его *кротость*. Чего стоит один образ мирно стоящего посреди разного зверья и птиц святого, которого застал в этом райском состоянии второй преподобный, также пустынножитель, Сергей Нуромский.

Но к этому блаженному состоянию нужно было идти, и это мог быть только путь смирения, о чем и пишет Житие. О детстве пишется традиционно: благочестивые родители, нелюбовь к играм, любовь к церкви, молитве и богослужениям. Но есть акценты: он отличался кротостью и смирением и, как пишет Житие, был настолько *милостив*, что никогда нищего и убогого «не отпусти тща, но от обретающихся у него подаваша», и часто так было, если нечего было дать, то «ризы своя неимущим даваше, и в единой ризе к родителема своима прихождаше. Они же о том не возбраняюще ему, понеж и сами милостиви беяху, *и богатство много имуще*» [РНБ, Погод.659, л. 492] (Это добавление о «многом богатстве» родителей объясняет одну из причин «невозбранения» такого расточительного милосердия сына и психологически очень понятно. Тогда психологически понятно, почему они оказались и против ухода в монашество сына, вследствие чего он покидает дом и принимает постриг тайно).

Весь путь преп. Павла говорит о постоянной жажде совершенствования, которая может возникнуть только в том случае, если есть внутреннее в*и*дение влекущей к себе Красоты, если есть внутренняя духовная жажда богообщения. Сюжетные ключевые моменты и говорят об этой жажде и поиске святым духовно благодатных состояний. Этим только и можно объяснить уход из дому, подвижничество в монастыре Рождества Христова на Прилуке, где он принял постриг и где, в общем-то, не было помех для правильной монашеской жизни, но, тем не менее, он оттуда уходит. Именно желанием духовного движения дальше, вглубь, к новой ступени открытия Бога и соединения с Ним объясняется поиск им духовника — руководителя на этом аскетическом пути. Как пишет Житие: «Не мощно бо есть кому благое житие исправити аще не прежде сам смирится, яко ж и сей блаженный всего себе в боголюбие преложи, во всякой добродетели тщаливно трудясь и *желаше болших подвиг и съвръшенныа доброде-*

[174] Мы для анализа обратились к тексту Пространной редакции Жития преподобного Павла Обнорского (без чудес) XVI в. [РНБ, Погод. 659, л. 487—519]. Заметим еще, что, по словам М.Д. Кагана, «определить историю текста жития до полного изучения всех его списков не представляется возможным» [СК, 1988, вып. 2, ч. 1, с. 314].

тели; помышляа обрести наставника блага к добродетельному жительству, како удобно есть ему спастися» [РНБ, Погод.659, л. 493]. И обретает он такового в лице преп. Сергия, который «усердно наказаше его истинному пути спасения. Он же *всю волю свою отверг*, въ всем святого послушаше без рассуждениа» [РНБ, Погод.659, л. 493]. И следом идет слово агиографа, поясняющего и заодно наставляющего возможного читателя-инока: «Сие по прежде всего подобает простризающимся. Вначале *не имети своея воля*, но держати *послушание* и *смиреную мудрость*, и ждати присно часа смъртнаго, всегда моляшеся» [РНБ, Погод. 659, л. 493 об]. Под духовным руководством этого великого старца, святого Сергия, св. Павел «весьма в любовь Божию предаде себе и сего ради прият умиления дар и слезы источники от очию изливаа» [РНБ, Погод. 659, л. 495], — т.е. как и преп. Кирилл Белозерский достигает дара умиления и слез, что опять говорит нам о духовном исихастском делании. Но это не было пределом в подвигах святого. И мы видим опять движение дальше, углубление во внутренний подвиг, что приводит св. Павла Обнорского вначале в затвор еще при преп. Сергии, на 15 лет, где он предается изучению Священного Писания и богомыслию, как говорит Житие, а потом к уходу из Троице-Сергиевого монастыря в пустынные места для подвига пустынножительства. Так, переходя с места на место, он, наконец, находит в Комельском лесу дупло липы, где и живет в течение трех лет. Последнее же место его уединения на р. Нуроме, куда он пришел 70-летним старцем и где его и увидел в райском состоянии преп. Сергей Нуромский, становится несколько позже и местом появления монастыря под его руководством.

В Житии преп. Сергия Обнорского мы ясно видим духовную школу преп. Сергия, выражающуюся в общем типе поведения, отношении к братии, принципах духовного руководства. При этом агиограф опять делает акцент на некоторых чертах характера. Помимо того, что он, как и Сергий, в своем наставничестве братии действовал тихо и кротко («с тихостию и словом учаше» [РНБ, Погод.659, л. 501]), в нем особо проявляется милость и любовь к братии, которая отвечала тем же: «…и любим бысть всеми ради *благаго нрава* его. Всех бо *яко отець любляше*, о всех печашеся, о всех полезнаа промышляше. Таково убо попечение духовное имяше о братии, и яко *свой удъ миловаше всех* и собою исправляше, долготерпением бо своим и смиреномудрием всех к любви привлачаше» [РНБ, Погод.659, л. 501 об.]. Повторяется черта, выделенная агиографом еще в детский период — особой *милости* к ближнему, особой мягкости, теперь больше отеческой, в этой любви. Передаваемые агиографом настав-

ления святого более походят на уговоры, заботливые предупреждения о последствиях небрежения, почему и просит он братию «не облениться»: «Аще ли речете немощны есмы, но ты токмо по своей силе начало подвигу сътвори, якож можеши. И видя Бог подвиг твой, даст ти помощь и на прочая благая дела. Сиа слышаще любимии, въспрянем акы от сна, поидем узскым путем ведущим ны в Царство Небесное. Вдадим телеса своя на труд и на пост и на молитву, на въздержание и поклоны…» [РНБ, Погод.659, л. 502].

В своем устроении монастырского устава преп. Павел похож на преп. Кирилла Белозерского: та же строгость, постничество, безмолвие, нестяжание. Нестяжательность и была главной установкой преп. Павла Обнорского, объединяющая его с целым рядом святых — учеников преп. Сергия, и уже упомянутого Кирилла Белозерского, Сергея Нуромского, Авраамия Чухломского и др.

Сравнение образов святых, идущих путем нестяжания, говорит о том, что *нестяжательность* оказывается очень связанной с свойствами *кротости, умиления, милости, тишины*, — т.е. теми качествами, которые говорят о типе смиренной кротости как главной для этого ряда святых и одновременно о причастности к исихастской практике. Все личностные особенности выражаются уже в нюансах, акцентах, отличающих образы святых друг от друга как *разных* личностей, пребывающих *в одном духе* смиренной кротости.

«Третьим духовно-географическим центром святой Руси был Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере», — пишет Г.П. Федотов, указывая на появление монастырей, основанных уже не непосредственно учениками преп. Сергия: «Первый известный нам по имени игумен Дионисий был пришелец с Афона, в княжение Дмитрия Донского. Двое из учеников его основали обители на берегах Кубенского озера: Дионисий Глушицкий и Александр Куштский» [Федотов, 1990, с. 160].

Житие преподобного Дионисия Глушицкого составлено Иринархом Глушицким, иноком Глушицкого монастыря во имя Покрова Пресвятой Богородицы в Вологодской области на Кубенском озере, создателем и настоятелем которого был в начале XV в. Дионисий Глушицкий. Составитель Жития, как пишет Г.М. Прохоров, «основывался в своем повествовании на словах и записках людей, которые слышали рассказы учеников Дионисия, хорошо его знавших (Амфилохия, Макария, Михаила), а также на записках очевидцев и современников» [Прохоров, 1988, с. 439], и это сказалось на особенностях повествования, содержащего много исторически-конкретных черт. В.О. Ключевский, который, как известно, и рассматривал жития

главным образом как исторический источник, считал это Житие принадлежащим «к числу немногих превосходных житий, какие можно найти в древнерусской литературе» [Ключевский, 1871, с. 195]. В последние годы появились исследования и издания житий вологодских святых [см.: Святые подвижники и обители …, 2005; Семячко, 1999, 2005], в которых проведена большая тектологическая работа, даны комментарии к изданным житиям и их переводы.

Мы же заметим, что в литературном отношении это Житие, на наш взгляд, отличается некоторой эклектичностью, соединением разных стилей — риторического и фактографического, — что все же не нарушает общей стройности повествования благодаря житийному канону. Путь святого выстроен последовательно, в соответствии с агиографической задачей, содержание каждой необходимой житийной части — от авторского вступления до описания кончины святого — отвечает закону иконичности жития. И все описания фактических достоверных событий не выходят за рамки агиографической задачи — изобразить лик святого.

Надо сказать, что образ Дионисия Глушицкого при сходстве в типе подвига — аскетическое подвижничество, строгий пост, труд, смирение и нищелюбие и т.д. — все же достаточно сильно отличается от предыдущих двух святых, возросших под влиянием преп. Сергия: преп. Павла Обнорского и Сергея Нуромского, как и Кирилла Белозерского. При том, что в характеристиках, которые, не скупясь, дает святому агиограф, мы читаем именно слова о нищелюбии, нестяжании, смирении и труде, все же, если исходить из поступков, дел, образ св. Дионисия воспринимается несколько иным. Количество поставленных им монастырей, достаточно частое общение с «сильными мира сего» и при всей личной нестяжательности — все же «стяжание» для создания обителей, активное их строительство, расширение имеющихся, строительство просто храмов в селах, возникающих вокруг монастыря, по просьбе жителей этих сел, забота обо всем, что требует внимания к «материальному», соответственно, поездки, переговоры, закупка всего необходимого — все это создает образ очень активного человека. И сам его аскетический склад в том изложении, которое мы читаем, все же «дышит» суровостью, жесткой аскезой, сродной отцам-пустынникам древнего монашества, но по-прежнему все же палестинского. Св. Дионисий подобно св. Савве Освященному создавал монастыри, устраивал там духовную жизнь по строгому уставу, постоянно наблюдал за этой жизнью. Судя по этой деятельности, жертвователей было много, и материальная сторона жизни была достаточной. Но это, повторим, не касалось личного имущества мо-

нахов, которым было запрещено иметь что-либо в келье, и принцип нестяжания тут соблюдался, как и принцип милосердия (кормили всех в голодные времена), был неукоснительным. Образ преподобного Дионисия Глушицкого соединяет в себе черты аскета-отшельника и активного деятеля, нацеленного на служение миру для преображения его в мир Христов.

Житие это несет в себе черты эпохи книжности XVI в. с характерными для литературы этого периода биографизмом, конкретикой описываемой действительности, сниженностью символического в повествовательной структуре текста. Если жития XV в., созданные в русле епифаниевской традиции, как и жития, написанные Пахомием Логофетом, носят в большей мере созерцательный характер, слово призвано передавать сакральные смыслы, то в житиях XVI в. слово более прагматично. Это не значит отсутствия символики, т. к. в любом случае житийный канон, наличие которого обеспечивается самим фактом святости описываемого подвижника, присутствует, более того, доминирует. Нет неиконичного жития. В житийном контексте все иконично, следовательно, символично. И в этом плане интересно изображение агиографом конкретных портретных деталей, что несвойственно было житиям еще в XV в.

Так, в конце Жития преподобного Дионисия Глушицкого агиограф описывает его смерть, в которой существенна визуальная составляющая: в сам момент смерти его со-молитвенник и ученик Амфилохий «виде на главе его венец яко солнце сияющ, а лице его яко снег светляся»; тут же помещается и его портрет: «Бысть же видением мал телом, и сух излише плотию, главу име немалу, брови окружене, лице долго, влущене скрани, тихе име очи, браду име до перси, негуста, и скранеи тонка. Власы, светлы русы вполысед» [РНБ, Соф. 438, л. 61]. («Внешне он был телом мал и сух излишне плотью, голову имел немалую, брови округлые, лицо удлиненное, щеки впалые, глаза спокойные, борода была до груди, не густая и на щеках тонкая, волосы светло-русые, наполовину седые»[175]. Функция этого портрета вовсе не художественная и носит сугубо прагматический характер. Вероятнее всего, его присутствие в тексте продиктовано стремлением агиографа оставить визуальный образ святого в житии для изображения лика на иконе. Сам факт подобного включения портретного описания говорит и о существенной прагматизации сознания в XVI в., о чем пишет, характеризуя тип писательского сознания в XVI в., А. Н. Ужанков [см.: Ужанков, 2011, с. 358—359].

[175] Перевод Г. М. Прохорова [см.: Святые подвижники и обители … с. 378—409].

То же самое можно сказать и о ***Житии Александра Куштского***[176], составленном, как это предполагает Г.М. Прохоров, в начале XVI в., по-видимому, его учеником или, во всяком случае, лично знавшим его человеком. [СК, 1988, вып. 2, ч 1, с. 241—243]. Мы видим то же стремление к монашеству, затем постриг в Спасо-Каменном монастыре на Кубенском озере и много лет, проведенных там в полном послушании, далее поиск б*о*льшего уединения и углубление в это уединение также и в географическом смысле. Он уходит из монастыря в лесные болотистые места под названием Сянежма, но переходит оттуда вскоре по причине находящихся недалеко сел, или деревень, поселяется в диком месте на р. Кушта, где уже был подвижник Евфимий, уступивший ему свое место, и где св. Александр проходит следующий этап подвижничества, перед тем как построить там свой монастырь. Его в строительстве поддерживает местный князь Дмитрий Ярославский со своей женой княгиней Марией. Житие включает ряд сцен, в которых участвуют князья, дающие средства на создание обители и к которым святой при этом весьма строг. Облик св. Александра Куштского обретает сходство с вышеописанными образами святых «северного» направления — смиренного и строгого подвижника, молитвенника, сочетающего уединенность с социальным служением, при доминанте в его облике некоторой строгости, сказавшейся в тех наказаниях, которым подвергались нарушавшие заповеди, в т.ч. и вдовствующая княгиня Мария. Нужно только помнить, что, как и в других житиях, эта строгость вовсе не означает отсутствия смирения и любви, т. к. направлена не против человека, но против дьявола, искусившего человека, что свойственно сознанию и святого и агиографа. Смирение этого святого кротким не назовешь, в нем больше суровости, по характеру он ближе св. Дионисию Глушицкому, нежели святым Кириллу Белозерскому или Павлу Обнорскому.

Обратим также еще раз внимание на особенности, свойственные для агиографии начала XVI в. (а именно к этому периоду относят исследователи его написание [СК, вып. 2, ч. 1, с. 242—243]), заключающиеся в характере повествования, исполненного конкретно-исторических деталей, а также — в наличии портретного описания, весьма схожего с тем, которое мы встречали в Житии преп. Дионисия Глушицкого. И здесь же заметим, что ни одна из этих особенностей, число которых можно продолжить, отмечая и некоторый биографизм

[176] Критическое издание Жития Александра Куштского [см.: Святые подвижники и обители …, 2005, с. 261—278].

повествования, и даже психологизацию, все же не оказывает принципиального влияния на содержание образа святого, на тип его поведения, напротив, способствуют проявлению личностных свойств святого, хар**а**ктерности его духовного, и отчасти душевного, облика. Мы уже не раз встречались и с кротким смирением и с активным, деятельным поведением, которое тоже выражает смиренный тип личности. Конечно, в «чистом» виде какой-либо тип смирения трудно обнаруживается (на наш взгляд, только образы Бориса и Глеба вполне выражают кроткий тип, что свойственно житиям страстотерпческим). И этому есть основания в типе подвига, в содержании служения святого, зачастую обусловленного и историческими процессами, и собственно-литературными.

3.4. Образ смиренной жены в литературе Древней Руси XVI — первой трети XVII в. и процессы обмирщения: к проблеме каноничности

Изучающие древнерусскую книжность исследователи постоянно обращаются к проблеме соотношения *канона* церковного (а только таким и мог быть канон в древнерусской литературе) и *форм его выражения* и отмечают их внутренне напряженные, живые отношения *взаимодействия* либо *конфликта*. Древнерусская книжность на протяжении, по крайней мере, четырех веков была глубоко церковной, а значит, причастной Священному Преданию в самом полном смысле этого слова. И, как это свойственно средневековой литературе церковного характера, созданные книжниками произведения не могли выражать точку зрения автора, отличную от общецерковной, т. к. это посягало на Истину, полнота которой была только в Церкви. Но это не означает статичности, и на протяжении семи веков происходили существеннейшие изменения в творческом сознании писателей, в их способе «познания=отражения» [см.: Ужанков, 1996, с. 20—27; 2011, с. 28—55], что выражалось не только в содержательном плане, но и *в обновлении* форм — жанра, стиля, типа повествования и т.д. Изменения более интенсивные начинают происходить с начала XVII в., все более «набирая обороты» к его концу. Об изменениях на уровне жанра, стиля, форм повествования, о смене типа героя в XVII в., а также способа изображения человека существует большая исследовательская литература, в которой, помимо определявших стратегию изучения древнерусской книжности трудов Д.С. Лихачева, ведущее место занимают труды А. Панченко, Н.С. Демковой, А.С. Демина, Е.К. Ро-

модановской и мн. др. (см.: Библиография). Общим выводом всех исследователей является идея об обмирщении литературы и ее демократизации как главных процессов, проявившихся на всех уровнях текста произведений и, прежде всего, на жанрово-стилевом. Как утверждает В.В. Калугин, «требование абсолютной точности в передаче текста касалось только высокой книжности: церковной литературы, богословия, философии, риторики» [Калугин, 1996, с. 613].

Мы же обращаемся к агиографии и именно к проблеме изображения человека — святого — в этом процессе всеобщего обмирщения, помня, что житие принадлежит, прежде всего, Церковному Преданию.

Нераздельную связь канона с Писанием и Преданием отмечает О.В. Гладкова, опираясь на труды Н.И. Прокофьева [Прокофьев, 1975, с. 26, и др.]: «Канон, т.е. *Св. Писание* и *закрепленные церковной и литературной традицией образцы*, *восходящие к нему* и опирающиеся на его тексты (в первую очередь новозаветные), определяют художественную структуру жития: принцип обобщения при создании облика святого, тип повствователя, правила построения и развития действия, свои словесные трафареты. Канонично то, что *согласуется с Писанием и принято церковью*…» [Гладкова, 2004, с. 26]. И тут же исследовательница добравляет важную для нас мысль. Соглашаясь с общеутверждаемой идеей о «неизбежности образования топосов» вследствие этой «зависимости от образцов», она делает оговорку: «Однако не всегда тип святости предполагает жесткий набор топосов и определяет жанровый подвид жития, особенно это касается ранних житий…» [Гладкова, 2004, с. 26]. Но мы добавим — не только для ранних житий характерна эта свобода от «жесткого набора топосов», но и в поздних житиях, а именно второй половины XVI — первой трети XVII в., мы наблюдаем эту особенность.

На наш взгляд, внутренний конфликт, движущий литературный процесс в древнерусский период, и состоял в напряженных отношениях канона и форм его выражения в условиях авторского выбора своей личной позиции по отношению к Священному Писанию и Преданию. Что такое секуляризация древнерусской литературы в XVII в., как не перемена *типа авторской позиции по отношению к текстам Священного Предания и литературному тексту*?[177] [см. об этом: Ужанков, 2007, 2011].

[177] Хотя первое произведение такого рода появилось значительно раньше, в XV в. — «Сказание о Дракуле», — и оно считалось еретическим.

Но возникает вопрос: можно ли относить повести житийного характера, или тексты не сугубо церковные, но связанные с Церковным Преданием, к выражению процесса секуляризации, или «обмирщения» именно в смысле *расцерковления*? Безусловно, наблюдается обновление форм житий уже в XVI и тем более в XVII в. И не без основания «Повесть о Петре и Февронии Муромских» XVI в., и «Повесть об Ульянии Осорьиной» начала XVII в., и многие другие произведения этого периода исследователи связывают с процессом так называемой демократизации и раскрепощения форм. Соотношение языческих фольклорных образов в «Повести о Петре и Февронии», или насыщенность бытовыми реалиями, одновременно с изменением характера подвига «семейной» святой в «Повести об Ульянии Осорьиной» всегда расценивались как признаки, проявляющие принципиальные внутренние изменения творческого процесса древнерусской литературы.

И все было бы ладно, если бы дело касалось не житийной литературы, которая обладает обязательным свойством — строгой каноничностью. Оттого, что каноничность длительное время понималась с формальной точки зрения — как внешнее правило, жесткая форма, некая схема, а не как выражение живой жизни Священного Предания, — изменения в житийных текстах трактовались как трансформация жанра в целом и, соответственно, как расцерковление этого жанра.

Не обращаясь к подробной характеристике агиографического канона, которая представлена в первой главе, отметим здесь лишь самое существенное: его основу составляет не сугубо формально организованное единство, а прежде всего — воплощенная в образе идея святости. А если точнее — явленная в образе человека святость [см. об этом: Федотов, 1990; Топоров, 1995, 1998; Кологривов, 1961, и др.]. Цель спасения души является главной для агиографа, включающегося лично в этот путь и включающего туда желающего спастись читателя (слушателя). Таково свойство и действие Церковного Предания, одной из форм которого и является житие.

Если это так, и жанровую доминанту составляет идея святости, определяемая целью спасения души, то в противоречие с ней не могут входить избираемые автором средства создания текста жития. Если же в тексте появляются новые, нетрадиционные для жития формы, взятые из другого контекста, то их функция должна определяться жанровой доминантой, и семантика в контексте Священного Предания должна изменяться.

Рассмотрим в заявленном аспекте «Повесть о Петре и Февронии Муромских» и «Повесть об Ульянии Осорьиной».

3.4.1. Повесть о Петре и Февронии Муромских

На протяжении длительного времени «Повесть о Петре и Февронии», созданная Ермолаем-Еразмом, трактовалась как повесть о любви, бытовая в своей основе, с богатым присутствием фольклорного начала в формах языческой мифологии, из-за чего многие исследователи вплоть до последнего времени отказывали ей в праве считаться житием[178]. О ее принадлежности фольклорной традиции писали также многие [см.: Скрипиль, 1949, с. 131—167; Померанцева, 1958, с. 261—265; Шайкин, 1987, с. 20—26; Демин, 1998, с. 204—205; Чекова, 2002, с. 181—192, и др.][179].

В последние годы появились исследования, в которых глубоко и интересно рассматривается соотношение агиографического и фольклорного начал. Отметим в этом отношении работу Ю.Г. Фефеловой, которая, обобщая сделанное предыдущими исследователями, предагает свой способ интерпретации текста, обращаясь к народной обрядовой практике, анализируя «средневековый нарратив» и стремясь при этом «категориально разделять текст и его содержание» [Фефелова, 2005, с. 483]. В результате исследовательница приходит к выводу о том, что «за метафорическим способом образования понятий /образов/ сюжетов часто стоит общий прием — субституции (замещения, подмены), в чем-то близкой к медиации по К. Леви-Строссу» [Фефелова, 2005, с. 483]. Конечно, Ю.Г. Фефелова постоянно говорит о принадлежности «Повести» к агиографии, но отмечает все же и его «культурную амбивалентность», вследствие «открытости этого памятника к языческим культурным моделям» [Фефелова, 2005, с. 433], что, на наш взгляд, оставляет вопрос о характере соотношения агиографических и фольклорных форм открытым, и, более того, открытым остается и смысловое содержание образов святых, ценностное их наполнение.

---

[178] В.О. Ключевский говорил о «неразборчивости» древнерусских книжников, вводивших «в круг церковно-исторических преданий образы народного поэтического творчества» [Ключевский, 1871, с. 287], Ф.И. Буслаев видел в «Повести о Петре и Февронии» прежде всего отражение индоевропейских мифов о «добывании меча» и о «мудрой деве» [Буслаев, 1861, т. 1], а А.Н. Веселовский — скандинавского сюжета о женитьбе короля на простой девушке [Веселовский,1871, апрель].

[179] Р.П. Дмитриева, проведя основательный анализ записей фольклорных преданий о Петре и Февронии, а также структурно сопоставив с волшебной сказкой, выводит эту повесть «за рамки житийной тематики», считая, что ее содержание «находится в противоречии с агиографическим жанром» [Дмитриева, 1976, с. 248].

Мы рассматриваем «Повесть о Петре и Февронии Муромских» как произведение житийного характера, где изображение святости — лика святого — главная цель автора и, соответственно, главная тема — спасение души, соединенная с мотивами любви, семьи, власти и т. д. Следует заметить, что мысль о принадлежности этой повести агиографии все настойчивее утверждается в последние годы[180]. Обоснование этому находим в высказанной А.Н. Ужанковым мысли о том, что при несомненных переменах в литературе XVI века в сторону ее обмирщения «…эти изменения в отношении к предмету изображения касаются мирской литературы, пребывающей в стадии становления. В творчестве агиографа сохраняется прежний подход, ибо говорит он о следовании святым путем Христовым, то есть об Истине…» [Ужанков, 2007, с. 207]. В соответствии с принципом иерархичности, который является непременным условием организации житийного произведения, главным для жития является контекст Церковного Предания, что мы будем учитывать при анализе текста[181].

В «Повести…» исследователями давно выявлены и многократно описаны два основных источника из устного народного творчества: мотив змееборчества и сюжет о мудрой деве.

Остановимся на втором и зададимся вопросом: насколько мотив любви, связываемый исследователями с фольклорным сюжетом — сказкой о мудрой деве, — сохраняет свое сказочное происхождение?

На наш взгляд, этот фольклорный мотив, помещенный в агиографический сюжет о святых, то есть в контекст Священного Предания, обретает иной смысл: не состязания в уме, что составляет основу сказочного сюжета, а исцеления от телесной болезни, кото-

---

[180] М.Б. Плюханова одной из первых представила совершенно новый взгляд на идейное содержание повести и природу жанра, который она определила как богословско-аллегорическое житие, и увидела в фольклорном по происхождению мотиве змееборчества его христианское переосмысление автором — как «подвиг сохранения “малой церкви” семьи брата и как победу над внешним врагом» [Плюханова, 1995, с. 217]. В религиозно-духовном аспекте анализирует тему ума и разума в повести О.В. Гладкова, рассматривающая религиозный контекст повести как основной [Гладкова, 1998]. Христианский смысл любви супругов, ведущий их к святости, к спасению души, «чтобы вместе, как единое целое, предстать пред Богом и обрести спасение в будущем веке», усматривает в повести в качестве основного ее смысла А.Н. Ужанков, тем самым указывая на ее очевидный агиографический характер [Ужанков, 2005, №4, с.18].

[181] Более подробно анализ с этой точки зрения [см.: Дорофеева, 2005, с. 33—51].

рая ведет к *исцелению от гордости*, уязвляющей душу Петра, мешающей его спасению [см. об этом: Демкова, 1997, с. 79]. Условием же его исцеления является его мягкосердие и *смирение*: «Аще будет мяхкосердъ и смирен во ответех, да будет здрав». Обращает на себя внимание фраза Февронии, сказавшей отроку князя: «Аще бо не имам быти супруга ему, не требе ми есть врачевати его» [Повесть о Петре и Февронии …, 1991, с. 113]. В этом слове «не требе», то есть нет нужды, в значении «нет смысла» его врачевать — и кроется духовный смысл исцеления, так как Петр «болен» прежде всего сословной гордыней, а не только внешне, физически. Здесь проявляется прозорливость Февронии и *ее смирение перед волей Божьей*, которую она и выполняет, ведя князя к спасению его души, для чего ему необходимо на ней жениться.

Нужно заметить, что идея смирения изначально связана и с образом Петра. В его облике есть черты образа смиренного персонажа. Так, в первой части повести Петр не проявляет достоинств, характерных для фольклорного героя: храбрости, ловкости, богатырской удали, доброты. Напротив, он тих и смиренен, любит одиночество и молитву, что напрямую связано с агиографическим каноном. И, по сути дела, в своем подвиге битвы со змеем он смиряется до смерти, идя на защиту чести семьи брата. Но остается в нем сословная гордость, что и мешает его спасению и от чего призвана его исцелить мудрая дева Феврония.

В Февронии на протяжении всего повествования подчеркивается сила ее смирения и кротости, которая побеждает все козни, как мирские, так и духовные. Сюжет развивается по законам агиографии, а не фольклора. Формы устного предания, помещенные в контекст Священного Предания, *преображаются*, обретают духовную глубину, христианский смысл. Автор, изображая отношения Петра и Февронии, фактически раскрывает смысл христианского брака, цель которого — спасение в «малой церкви» — семье, в которой у каждого свое служение, предписанное свыше. И муж здесь — всегда *глава* (Петр — и защитник чести семьи, и «самовластный», т.е. самодержавный князь, правитель своего княжества, осуществляющий свое, данное ему Богом, служение), а жена — всегда *помощница* (Феврония помогает, исцеляя князя, и в жизни земной, и на пути спасения его души, будучи всегда как бы в стороне, рядом, но не во главе). А оба они составляют, по слову Евангелия, одну плоть, разделение которой означает духовную смерть, гибель души в вечности. Это и есть основная мотивировка

действий Февронии — евангельские заповеди. Так, в третьей части Жития, когда решается вопрос выбора героем сохранения власти земной или исполнение заповеди Божественной, Феврония *помогает* князю преодолеть сомнения в правильности выбора — покинуть княжество, то есть отказаться от власти в царстве земном ради сохранения святости брака, значит, ради Царствия Небесного. В этот момент Феврония совершает чудо с выросшими за одну ночь деревьями, духовно укрепляя князя, и это было не первое ее чудо, описанное автором. Вспомним крошки хлеба, обратившиеся в ладан, который обладает символическим значением очищения души от греха. Или их одновременную кончину по договоренности, что часто воспринимается как легенда. Здесь возникает проблема чуда и как неотъемлемой части агиографического канона, и как обязательного явления в литературе сказочно-мифологической. Его смысл и функция в этих разных контекстах различны.

Чудо в литературе церковного происхождения совершенно отличается от фольклорного, по условиям которого герой совершает его для собственной цели, пусть и благой, и делает это с помощью волшебства или «помощников» — мифологических животных. В отличие от последнего, чудо в христианском смысле «есть доступное внешнему наблюдению действие, или событие сверхъестественное, но не противоестественное, производимое непосредственно силой Божьей для достижения важных религиозных целей на пути спасения» [Полный православный …, 1992, стб. 2370]. Это значит, что чудо есть лишь видимая помощь Бога в трудные моменты на пути спасения человека, и без цели *спасения души* чудо бессмысленно. Так, имеющий фольклорное происхождение сюжет о чудесной помощи Агрикова меча в контексте житийной повести обретает вполне христианский смысл духовной защиты и победы над злом[182]. В этом смысл и чудесного прозорливого дара Февронии предвидеть — ведь она *не все* предвидит, а только то, что имеет особое значение для дела спасения души и связано с видением греха человека. Так, она предвидела отказ князя Петра от данного ей слова — обещания жениться, что есть и грех гордыни, и грех обмана. И второй раз она прозорливо увидела грешный помысел

[182] Первым на связь с идеей защиты и образом святителя Николая, в частности, с чудом об Агриковом сыне в Житии святителя Николая, указал А.Н. Веселовский [см.: Веселовский, 1971, с. 95—142]. Расматривает символику Агрикова меча в Повести и М.Б. Плюханова [см.: Плюханова, 1995].

попутчика в лодке и вразумила его, также совершая дело спасения свят. Николая не как «волшебница», а как святая, обладающая даром чудотворения и прозрения от Бога, и этот дар дается святой тоже только по ее смирению. А это уже характеристика агиографического персонажа.

Так смирение героини перед волей Божией как главная добродетель явилась основанием и ее святости, и затем — святости ее мужа Петра, смирившего свою гордыню, во-первых, самим выбором в жены Февронии, во-вторых, отказом от власти ради соблюдения заповеди о сохранности и неделимости семьи. Так соединяются идея святости с мотивом любви и семьи и раскрывается их смысл в спасении души как главной цели. Причем ведущей добродетелью и основанием святости является *смирение.*

3.4.2. Повесть об Ульянии Осорьиной

Эта повесть, созданная в первой трети XVII в., по целому ряду признаков отвечает процессам обмирщения литературы. Первым Ф. И. Буслаев отмечает, что изображение женщины в этом произведении нарушает привычный агиографический канон, поскольку в качестве идеала здесь предстает «не монахиня, удалившаяся от мира, а супруга и мать» [Буслаев, 1861, т. 2, с. 268]. Большинство исследователей считают ее ярким свидетельством трансформации житийного жанра[183].

Но если рассмотреть образ Ульянии, выявляя в нем архетипическое, т. е. восходящее к евангельскому и — шире — библейскому типу святости, и типическое в смысле конкретно-исторического содержания ее жизненного пути, ведущего ее к святости,

---

[183] М. О. Скрипиль это произведение отнес к бытовой повести — светской биографии, считая, что агиографический канон выполняет здесь роль сугубо формальную — внешней оболочки: «за привычными формами житийной характеристики виден портрет живого лица — умной и энергичной женщины второй половины XVI века» [Скрипиль, 1948, с. 259]. Д. С. Лихачев в книге «Человек в литературе Древней Руси», говоря о «кризисе средневековой идеализации человека в житиях XVII века», именно «Повесть об Ульянии Осорьиной» приводит в качестве одного из примеров проникновения быта в чисто церковные произведения. Причем, заметим, что ученый не отказывает данной повести в принадлежности к агиографии, называя агиографическим сочинением, и видит в ней начало тенденции появления «нового типа житийной литературы XVII века, которая была прочно соединена с бытом и нашла наиболее яркое воплощение в "Житии" протопопа Аввакума» [Лихачев, 1970, с. 106].

то обнаруживается, что перед нами житие, а не биография[184]. Только образ святой воплощает в себе уже новую, нетипичную для литературы более раннего периода, святость — праведницы, достигшей спасения в мирской семейной жизни.

Каков характер подвига здесь? На наш взгляд, именно добродетель смирения становится определяющей образ Ульянии в «Повести об Ульянии Осорьиной». Все этапы ее жизненного пути выстраиваются в движении к полноте смирения. Первый этап — ее возрастания у бабушки, которая воспитывала ее шесть лет «в благоверии и чистоте» [Повесть об Ульянии Осорьиной, 1991, с. 154—163][185]. После смерти бабушки ее берет к себе тетка, где она терпит насмешки за прилежание посту и молитве и тем самым являет собой образец «послушания и смирения». Но, с другой стороны, одновременно она тогда же являет образец *силы* воли, источником которой является «от младых ногтей» любовь к Богу и Божьей Матери: Ульяния не поддается уговорам и насмешкам, сохраняя свою внутреннюю свободу и при этом искренне считая себя хуже всех. Этот этап длится с десяти лет до замужества.

Следующий период, самый длительный, — жизнь в замужестве. Это настоящая школа смирения, терпения и любви, путь к святости.

Говоря о святости, следует помнить, что она есть, прежде всего, явление *духа*, хоть проявляется в видимых формах. Движение в духе имеет свои законы.

Духовный путь Ульянии с начала этого периода выстраивается в соответствии с логикой духовного возрастания, которую излагает преп. Макарий Оптинский, опираясь на творения преп. Иоанна Лествичника: «От послушания рождается смирение, от смирения рассуждение, от рассуждения рассмотрение, от сего прозрение», — и приводит слова святого Кассиана, сказанные им в слове Леонтию игумену: *«Истинное рассуждение не приходит, аще не от истинного смирения»* [Душеполезные поучения …, 2006, с. 328]. Выстраивается такая логическая цепочка в духовном пути Ульянии,

---

[184] Укажем на исследования Т.Р. Руди, рассмотревшей обстоятельно и подробно текст «Повести об Ульянии Осорьиной» с точки зрения наличия необходимых агиографических топосов и обнаружившей полное соответствие этого памятника агиографическому канону [см: Руди, 1996, с. 133—143; Она же, 2001, с. 84—92].

[185] Повесть об Ульянии Осорьиной // Русская бытовая повесть XV—XVII вв. / Сост. Ужанков А.Н. М., 1991. Здесь и далее цитаты из текста приводятся в скобках по данному изданию.

выраженная в ее поведении: послушание — смирение — молитва и пост — милостыня, и только затем, уже как результат, «вселися в ню страх Божий» [156], который, как известно, по слову Священного Писания, есть «начало мудрости» (Притч. 1:7).

Эпизод венчания и выстраивание затем всей жизни в замужестве говорит о нацеленности Ульяны лишь к одному: к спасению души. Во время венчания священник поучил их «по правилам святых отец закону Божию. Она же послуша учения и наказания внятно и делом исполняше» [156]. Евангельское учение о спасении, хранимое и передаваемое своим чадам Церковью, определяет *способ жизни* Ульянии, и, конечно, отношение к мужу. В повести подчеркивается добродетельность мужа, «именем Георгий» [156], которому она является, как и Феврония, настоящей помощницей в деле спасения души: приучает к постоянной и длительной молитве, ведет к целомудренной жизни и т.д. Затем особо выделяется ее смирение и послушание свекру и свекрови. Причем автор делает даже специальный акцент на этом, как бы удивляясь, что она «ни в чем ни ослушася, ни вопреки глагола, но почиташа, яко всем дивитися о ней» [156], да и не раз указывается на удивление людей «разуму ея», т. к. она «многим искушающим ю в речах и во ответах… ко всякому вопросу благочинен и смыслен ответ даяше» [156]. Вообще, весь образ ее замужней жизни дает образец идеальной матери, жены, невестки, хозяйки, участвующей в деле Божественного Домостроительства, то есть со-действующей делу спасения всех домочадцев, при этом она не нарушает чьей-либо свободы, живя по Божьей правде в каждом своем движении и во всех обстоятельствах.

Смирение является качеством ее души, источником всех ее поступков, всей ее жизни.

Что же дает смирение Ульяне? Принять уклад жизни семьи мужа и взять на себя его «строение» как *послушание (*категория, относящаяся к духовной жизни и означающая смирение перед волей Божией в том деле, которое Богом дается). В тексте звучит фраза «они (родители мужа) *повелеста* ей все домовное строение правити» [156]. Если помнить о смысле, который вкладывался в понятие домовного строения, т.е. Божьего Домостроительства, то ответственность возлагалась на Ульянию особая. И естественным было ее внимание к молитвенной жизни, которой она отдавала много времени и сил, молясь и днем и, особенно, ночью. При этом такую молитвенную жизнь принял и ее добродетельный муж.

Важно, что в доме она была полновластной хозяйкой, но власть употребляла для служения тем, кто ей служил, ибо управляла так

мудро, что это было благом и содействовало спасению души работников: давала им «дело по силе» [157], не требуя привычного для помещиков услужения себе, не унижая их, а при какой-либо провинности «неразумные рабы и рабыни *смирением и кротостью* наказуя и исправляше, и на ся вину возлагаше» [157]. Здесь очевидна параллель с поведением преподобных Феодосия Печерского и Сергия Радонежского, которые научали иноков своим смирением, тем самым пробуждая в них совесть.

В Ульянии мы видим проявление смирения в христианском понимании этого свойства личности: смирение перед волей Бога, но не человека, и любовь к ближним своим, которых она не осуждает, но и не подчиняется их воле, дела милосердия, путь подвижничества и духовного делания, — примет истинно-монашеской жизни. Наконец, смирение Ульянии проявляется и в ее пожизненном стремлении быть монахиней, но несении мирского служения. При этом она считала, что только по ее грехам не дан был ей «ангельский образ». Всю жизнь нести в себе эту жажду и всю жизнь смиряться с невозможностью — так формируется качество души, это путь ее спасения, так как цель — достижение именно внутреннего состояния смирения *как свойства личности, качества души*, свободной от гордыни.

Таким образом, подытоживая сказанное, можно сделать вывод о том, что в рассматриваемых повестях трансформации жанра как такового не происходит благодаря соблюдению главного условия житийного канона — «проявления Первообраза в образе» [Левшун, 2001, с. 18]. Оба произведения относятся к житийным повестям, одинаков здесь и тип святости — святых праведных Февронии и Ульянии. Обе они достигли высшей христианской добродетели — смирения. Фольклорные элементы в «Повести о Петре и Февронии Муромских» вполне сочетаются с контекстом Церковного Предания и, что самое главное, *преображаются* в нем, отвечая уже характеру христианской символики. Практически все они получают житийный смысл и могут восприниматься в русле церковной литературы и христианской символики Предания. А бытовые реалии и «семейный» характер подвига святой в «Повести об Ульянии Осорьиной» вполне укладываются в требования агиографического канона в изображении святых угодников-праведников. И можно утверждать, что происходит не трансформация, или «обмирщение», или тем более не расцерковление, а *встреча жанрового канона с новыми формами повествования* благодаря включенности этих текстов в контекст вечно Живого Предания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Первое и главное условие, которого мы придерживались в своем исследовании, стремясь к *пониманию* древнерусского агиографа и воссоздаваемого им образа смиренного человека, заключается в рассмотрении произведений в контексте, и даже «изнутри», того Предания, которому они принадлежат.

Агиография как литература о святых и святости входит в состав богослужебных текстов, изначально связана с Уставными Чтениями, следовательно, относится к Церковному Преданию по своему происхождению и главной функции, и это определяет ее содержательно-формальную специфику.

Образ человека в древнерусской литературе формируется и получает свое развитие в результате «трансплантации» (Д.С. Лихачев) (или, скажем по-другому, — вхождения в одно Предание, делания его *своим*) византийской переводной литературы, значительную часть которой составляет агиография. Идеал человека в переводных житийных текстах XI в. воплощен в образе святых, принцип изображения которых выражается универсальной для агиографии категорией *уподобления* Образцу — Христу.

Благодаря вхождению в одно с византийской культурой и всеми восточнославянскими странами православное Предание, русская агиография, воплотившая в слове — и образе — историю русской святости, также естественно восходит к Евангельскому Образцу, опирается на византийскую традицию и создает свои неповторимые образцы святости.

Открывается *универсальный принцип, организующий образ смиренного человека,* в Евангельском идеале, как в образе Самого Спасителя, так и в образе Божией Матери, и далее апостолов. Но этот общий принцип настолько универсален, что сводится к одному — закону *синергии*[186], или отказа человека от *своей* воли, предания ее воле *Божией*, соединения не на основе равноправия, а на основе *свободы* и *любви*.

Рассматривать категорию смирения применительно к литературе Древней Руси нельзя вне христианской картины мира и христианской антропологии, ведь в каждом ином контексте она будет иметь иное смысловое и ценностное содержание, иную структуру. Это со всей отчетливостью проявляется в сопоставлении христианского понима-

---

[186] О категориях синергии, подвига, совершенства, спасения и др. [см.: Хоружий, 1995, 1997, 1998].

ния смирения с его осознанием в ближайшем историческом контексте: в советский период смирение понималось как отказ от своей воли и предание человеком себя воле *чужой*, человеческой, а значит, как бессилие, несопротивляемость, несвобода и т.д. Это связано с антропоцентричной картиной мира, в которой пространство является ограниченным — историческим и конечным, как и жизнь человека. В этой картине мира воля человека обретает особую ценность как способ самоутверждения, и такая система может породить лишь идею сверхчеловека с его сильной *собственной* волей «право имеющего». Об этом, впрочем, уже достаточно написано.

Смирение в христианском его понимании — и этимологически, о чем свидетельствует словарь Фасмера[187], — происходит от слова «мера» и выражается в чувстве дистанции человека в отношении к Образцу — Христу, Который и есть *явленная мера совершенства*. Смиренный человек осознает *меру своего несовершенства в отношении к Образцу, или Первообразу* (как определяют св. отцы Образ Христа в отношении к образу святого человека), и это есть отправная точка в движении к совершенству, почему *покаяние* — или перемена мыслей — путь освобождения от греха, является главной характеризующей чертой образа смиренного человека.

В центре отношений человека с Творцом, как мы это видим в сюжетах древнерусской литературы, находится проблема *воли*: они построены именно на этой внутренней драматургии — *борьбы со своей волей*, поиска воли Высшей, покаяния, возвращения в Отчий Дом (сюжет блудного сына) как воссоединения с волей Отца, и в разных других вариантах.

Но при этом каждый святой совершает *свой путь* к святости, сохраняя личностные свои черты при общей — единой для всех святых — причастности к божественной Благодати, присутствующей в человеке в *меру* его смирения.

Антропология образа смиренного человека соответствует главному положению библейской антропологии о человеке как образе и подобии Бога. Вариативность типов смиренного поведения и типология образа смиренного человека в древнерусской агиографии определяются главным антропологическим законом *свободы* выбора и творческого богоподобия личности. В рассматриваемых образах русских святых мы наблюдаем не омертвевшую статичность, а со-творчество с Богом в *духе*, проявляющееся в житии в разных формах. Это сотворчество совершается не в абстрактном мире, а в конкретно-исто-

[187] См. об этом: Раздел 1.2. настоящего издания.

рической и биографической реальности, которая в тексте по-разному себя проявляет в разные периоды развития агиографии. И именно потому, что обстоятельства, в которых совершает свой подвиг святой, различны, — как различаются святые и личностными чертами, — поведение в этих обстоятельствах может быть совершенно разным по форме, но всегда будет выражать идею смирения и смиренный тип личности. Соответственно, *количество типов смиренного поведения и вариантов образа человека велико и трудно поддается структурированию и подсчету*. Но *основные типы смиренного человека* все же выделяются *по поведенческой доминанте*.

Как показал анализ житий, образ святого, его содержание, зависит от типа подвига, но все же не определяется только им. Основной идеей во всех житиях, как и основной целью агиографа, является идея и цель спасения души. И это тоже универсально для любого жития любого века и любой литературы, византийской ли или восточнославянской, входящей в пространство православного Предания. Но дальше нужно говорить об *отличиях* смиренного типа поведения и форм его выражения. Прежде всего, отличия обусловлены разностью типа святости. И это естественно. Но недостаточно и слишком упрощенно было бы говорить о «преподобническом» образе смирения, «мученическом», «юродском» и т.д. Отличие в данном случае будет не в самом типе смиренного поведения, а в характере подвига. Но не все в образе святого определяется характером самого подвига — мученичества ли, монашеского подвижничества и т.д. Здесь определяющую роль все же играют особенности личности святого.

Все рассмотренные *переводные жития* значительно отличаются друг от друга по способу изложения, типу повествования и проч. Жития о преподобных, составленные св. Кириллом Скифопольским или Афанасием Александрийским, а также Житие Симеона Эмесского, составленное епископом Леонтием, и Житие Марии Египетской отличаются строго выдержанной каноничностью и, при стилевом различии, все же обладают общей стилевой агиографической доминантой с ее риторичностью повествования, дидактизмом, необходимой агиографической топикой. Другой ряд житий, прежде всего мартирии, которые, естественно, анонимны, а также Жития Андрея Юродивого и Алексея человека Божия, отличаются легендарностью, остросюжетностью, известной беллетристичностью, восходящей к греческому роману, о чем неоднократно писали исследователи. Но анализ сюжетно-композиционной структуры, символики образов, визуальности и других форм в ценностном пространстве агиографического текста позволяет говорить о том, что при всем разнообразии форм,

при всей беллетристичности повествования, сюжетной разветвленности и т. д., мы не видим разрушения агиографического канона. В каждом случае *имеем дело с жанром жития, и именно потому, что неразрушимым остается изображаемый образ святого*. Везде изображен *лик*, а не лицо, *икона*, а не портрет. В соответствии с законами жанра иконичен не только этот образ, но все пространство текста, все образы, присутствующие в нем.

Понимая, что любая классификация обедняет, сужает, усекает богатство содержания и произведения, и самого образа, мы все же *попытаемся классифицировать поведенческий тип святых, по которому можно типологизировать и образ смиренного человека*.

Совершенно очевидно в рассматриваемых нами переводных житиях представлены два основных типа смиренного человека, полноценным воплощением которого является святой: *кроткий смиренный* и *дерзновенный смиренный*. Сразу оговоримся: в каждом образе святого мы встречаем и кротость и дерзновенность, выделяются эти типы по поведенческой доминанте. А *тип поведения* определяется все же в значительной мере личностными особенностями святого, что, в конечном итоге, и сказывается *в типе образа смиренного человека* — святого.

Образ *Евстафия Плакиды* явно определяется идеей кротости и кротким типом поведения, что обусловливается и библейским *образцом* его личного пути к спасению — он идет путем *Иова Многострадального*. Именно поэтому его смерть от мучителя сопоставима в бóльшей степени с закланием жертвы, на которую в кротости своей отдает себя добровольно святой, нежели с подвигом более героического плана, свойственного дерзновенному типу святого, каковым является великомученик *Дмитрий Солунский*. Сюжет Евстафия выстраивается на *последовательном принятии воли Божией, явленной в обстоятельствах*, он *не оказывает на обстоятельства активного влияния*, ограничиваясь лишь молитвой, в которой мы видим борьбу, прежде всего, с самим собой. Он обретает свободу от привязанностей к земному (даже если это привязанность к своей семье) — путем испытания терпения, веры и надежды. В результате он достигает полноты веры, любви к Богу и истинной любви к своей семье, с которой теперь чает соединиться навечно во Христе. И его мученичество несет этот характер *кроткого* принятия воли Божией.

Рисунок сюжета в Житии Дмитрия Солунского иной. Здесь активный тип поведения, святой героичен, он жаждет подвига в защиту веры, в ее утверждение, да в нем уже и есть эта полнота веры, которая делает его бесстрашным и свободным от всего земного. Нужно заметить, что именно дерзновенный тип поведения характеризует боль-

шинство житий-мартирий. Действительно, в большинстве своем святые внешне *дерзки* в отношении к мучителю (с точки зрения мучителя, конечно), потому что *дерзновенны* в вере и молитве к Богу. Они часто сами идут на мучение, объявляют себя христианами, чтобы принять это мучение во имя Христово. На эту особенность подвига уже не раз указывали исследователи, но и выводили ее как *основную черту всех* переводных житий, *не намечая различий внутри одного и того же типа святости*. Между тем, уже Житие Евстафия Плакиды говорит нам и о другом типе поведения святого-мученика, что не изменяет при этом внешне того же образа (схемы) мучения: требования поклонения ложным богам, отказ святого поклониться и изменить Христу, и предание его мучениям и смерти. Можно утверждать, что *в этой общей неотменяемой схеме*, как это мы видели, возможны *разные типы поведения и разные типы образов смирения.*

Образы преподобных также содержат эти две доминанты поведенческого типа — кротости (в большей мере Савва Освященный) и дерзновения (Антоний Великий), при всей одинаковости типа жития и типа подвига, здесь — монашеского.

Особняком находится житие Марии Египетской, тип поведения которой можно охарактеризовать словом *«покаяние»*. И тут трудно определить, чего же в нем больше — кротости или дерзновения.

При всем том, что образ святого Алексея человека Божия также не укладывается вполне и в эти выделенные типы поведения — кротости и дерзновенности, кротость в нем доминирует, дерзновенным его не назовешь. Но все же и не это качество определяет специфику сюжета, а тот особый характер подвига, те неповторимые нюансы его *внутреннего человека*, его внутреннего облика, который так полюбился на Руси. Он очень близок блаженным по степени самоотречения, по глубине той *нищеты духа*, которой он достиг. Его можно назвать *самоотреченным*, т. к. его путь весь выстраивается из этой цели — предания себя всего целиком без остатка: своего ума, души, тела, — Богу, в Котором затем и становится возможным обретение полноты любви, соединяющей человека в Нем, т.е. в Боге, со всем остальным — неразрывно-любовной связью этого самоотречения.

Рассмотрение образов юродивых Симеона Эмесского и Андрея Юродивого, самых сложных с точки зрения выявления специфики поведенческого типа, позволило нам выделить их в отдельную группу, которую характеризует сочетание *самоотреченности* с *дерзновенностью*, выраженной в самой «взрывной» форме.

Образ святителя Николая дает нам образец подвига святительского в миру, для которого характерна активность, энергичность, деятельный характер поведения при максимальной самоотреченности.

Таково служение пастыря. При этом образ святого Николая в метафрастовском житии отмечен и кротостью, которая выражается через концепт *беззлобия*.

Проведенный герменевтический анализ памятников русской агиографии также говорит о двух основных типах образа смиренного человека: *кротком* и *дерзновенном*, каждый из которых может быть, в свою очередь, в равной мере либо *пассивным, внешне недеятельным* (при внутреннем сильном движении, как это мы видим в образах Бориса и Глеба), либо *активным и внешне деятельным*, что не исключает внутренней напряженной жизни.

Многое — но не все, как мы видим, — определяется типом подвига. Кроткий тип поведения, восходящий к Образу кроткого Христа — Агнца, отдаваемого на заклание, сопровождает страстотерпцев. (Таковы образы князей-страстотерпцев Бориса и Глеба, убиенного киевлянами князя Игоря Ольговича, благоверного князя Андрея Боголюбского, черты страстотерпца несет в себе и образ св. князя Михаила Тверского). Дерзновенность как тип поведения отличает образы русских князей-мучеников — Василька Ростовского, Михаила Черниговского и др. Деятельная активность естественна для типа княжеского подвига, подобно образу св. князя Александра Невского. Тип монашеского жития дает нам образцы смиренной кротости (доминантное качество в образах преп. Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Павла Обнорского и др.) и одновременно внешне активно-деятельного типа поведения в ряде житий, связанных не столько со строительством монастырей (т. к. на Руси почти все святые монахи создавали обители), сколько с характерными чертами личности святого (например, преп. Дионисия Глушицкого, Александра Куштского и др.). Кроткое смирение — черта женских образов святых, раскрываемых через концепт «*помощницы*». И так далее.

Но и эта градация также слишком универсальна и схематична и не раскрывает всей глубины индивидуальных отличий в смиренных образах святых. Тут на помощь приходят *концепты*, или *ценностные категории*, выражающие особенности духовно-душевного типа личности святого и одновременно характерную черту его внутреннего облика и духовного склада.

Категория смирения в агиографическом контексте в целом и ценностном пространстве образа святого обладает своей *концептосферой*, в которую входят на условиях взаимосвязи и взаимозависимости основные ценностные понятия: *свободы — любви — терпения — кротости — тишины — покаяния — плача (слез) — умиления — радости* и др., — выражающие духовное состояние человека в ду-

шевно-эмоциональных переживаниях, что проявляется на стилевом уровне, в типе повествования, в передаваемых агиографом внутренних и внешних монологах святого. Так, с категорией *тишины* связан образ преп. Сергия, и она является основной в характеристике его духовного облика и идеи служения Троице. Концепт *умиления* является главным при характеристике внутреннего облика преп. Кирилла Белозерского. С концептами *плача* и одновременно *радости* связаны образы Бориса и Глеба и т. д.

Важнейшее значение для выявления поэтики образа святого имеет агиографический канон, который заключается в самом факте святости, явленном в лике святого и в исполнении им христианских заповедей. Образ святого в житии, подобно образу святого в иконе, подчинен поэтике иконичности вне зависимости от времени создания жития. Подобно иконе, житие обладает схемой, которая выражается в сюжетно-композиционных формах, целом ряде устойчивых и повторяющихся в житиях топосов, которые при этом могут отличаться — и, как правило, отличаются — такими содержательными нюансами, которые указывают на конкретного святого, а не абстрактно-мученика или абстрактно-преподобного и т. д.

Поэтика композиции житий определяется именно смиренным типом и агиографа как писательского типа, и святого как смиренного человека. Дистанция «предстояния» и ощущение собственного несовершенства агиографа рождает вступления с формулами смирения. Образ святого раскрывается по принципу обратной перспективы, «сверху», от той точки святости, которая уже явлена в его лике. Отношения смиренного человека к миру и с миром дают нам *особый тип конфликта*, в котором мир обретает гармонию в результате смиренного типа поведения святого. Поэтому и категория смирения со временем обретает смысл не только «меры», но и «мира» как умирения, утишения, гармонизации.

При неизменности канона, литературные формы, в которые облекается житие святого, меняются в соответствии с историко-литературным процессом. Анализ житий в хронологическом плане показал, что формальные изменения, которые претерпевают агиографические тексты (ведь очевидна разница в формах изображения святого в житиях одного типа, но разных веков, например, стиль житий преп. Феодосия Печерского, преп. Сергия Радонежского, преп. Кирилла Белозерского) вполне объяснимы принадлежностью жития особому типу писательского сознания, которые выявил в своем исследовании А. Н. Ужанков[188]. И символизм мышления писателя XI—XIII веков

[188] Ужанков А. Н. Историческая поэтика древнерусской словесности. С. 242.

проявлен в характере символики житий этого периода и внешней статичности образов при внутреннем духовном гармоничном движении в вечности, которое только и можно выразить символически. В XIV—XV вв. жития, созданные преп. Епифанием Премудрым и Пахомием Логофетом в период второго южнославянского влияния, проникновения на Русь исихазма, отмечены особым типом созерцательности, выражаемой в стиле плетения словес, который имеет характеристики внешние «экспрессивно-эмоционального стиля» (Д. С. Лихачев), но направленного не на украшательство и абстрактизацию образов, а на открытие духовного содержания святости, что отвечает именованию литературной формации как синергетической и типу писательского мышления как идеалистического, когда «мир познается “умом” — “очами духовными” через Божественную благодать — веру»[189]. В XVI — первой трети XVII в. наблюдаются изменения в агиографическом стиле, что неоднократно отмечали исследователи. Эти изменения заключаются в «повышенном интересе к биографиям», в «самостоятельном интересе к жизни исторического лица», в «развитии повествовательности» и т. д.[190]. Но связывали эти процессы в основном с социально-историческими причинами. Между тем именно неизменность житийного канона и в этот период, при изменениях в стиле повествования и образной системе, свидетельствует о причинах изменений в типе творчества, которые кроются в рационализации способа познания и все большей прагматизации типа писательского сознания, как и мышления древнерусского человека того времени, относимого А. Н. Ужанковым к эпохе антропоцентризма[191].

* * *

Итак, попытаемся представить в самом общем виде классификацию типов смиренного человека на том материале, который нам удалось исследовать, осознавая всю меру условности и неокончательности этой классификации.

Подчеркнем еще раз универсальность главного принципа организации этого образа, который основан на законе синергии — взаимодействия воль человека и Творца. Такой принцип обусловливает *свободу форм выражения* смиренного типа поведения и *разность* этих форм.

Мы выделяем два основных типа смиренного поведения (*по доминанте*) — *кроткого* и *дерзновенного*. Кротость выражает в качестве основной идею *беззлобия*, дерзновенность — идею креп-

---

[189] Там же. С. 507.
[190] См.: Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. С. 98.
[191] Ужанков А.Н. Указ. соч. С. 510.

кой, непоколебимой и радостно-уверенной *веры*. Но и то и другое не исключает друг друга и исходит из *любви*.

На другом уровне, связанном с сочетанием личностных особенностей человека и внешних обстоятельств, мы видим также *две основные поведенческие формы*: 1) *внешне пассивного, созерцательно-молитвенного* (при внутренней активности) поведения, когда внешнее зло, казалось бы, торжествует, но в результате проигрывает, побежденное кроткой любовью (Алексей человек Божий, Евстафий Плакида, св. Борис и Глеб, св. Михаил Черниговский и др.); 2) *внешне активного, деятельностного поведения* (также не исключающего, а предполагающего внутреннюю активность человека), часто с проявлением внешней силы, но при этом все равно — смиренного (Дмитрий Солунский, Владимир-Креститель, Александр Невский, князья, Владимир Мономах, преп. Сергий второй половины своей жизни, Дионисий Глушицкий и др.).

Каждый тип образа смиренного человека обладает своим ценностно-смысловым пространством, выражающимся в системе ценностных категорий, или концептосфере, концентрирующейся вокруг главного концепта — ценностно-духовной доминанты личности: кротости или умиления, радости или тишины, покаяния, плача или благодарения и т. д.

Поэтика образа смиренного человека включает в себя две составляющие:

1. Константные черты, выражающиеся в каноничности, иконичности, синергийности и провиденциальности сюжета.

2. Переменные черты, выражающиеся в типе повествования, особенностях стиля, образных средствах, присущих литературной эпохе.

И все же смиренного человека невозможно заключить в какую-либо схему при всем схематизме агиографического канона, и это связано с законом *свободы*, выражающемся в достижении человеком свободы от действия страстей, что делает его принадлежащим — *причастным* — Истине, которая, по слову Евангельскому, и делает человека свободным: «…если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин., 8:31). В образах святых мы и видим свободу проявления их личностных свойств, того «человеческого», которое находит свое выражение в «универсальном», что дает нам разные типы смиренного поведения. Саму эту «универсальность» образно представляют святые отцы, сравнивая смиренного человека с подсолнечником (греч. □λιοτρόπϊον) [см.: Иоанн Тобольский, 2008], который, как известно, неизменно оборачивает свою голову-шляпу в сторону солнца.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси.

ВВ — Византийский временник.

ВМУ: Филол. — Вестник Московского университета. Сер.: филология. М., 1966.

ВМЧ — Великие Минеи Четии.

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.

ИВИ РАН — Институт всеобщей истории РАН (Москва).

ИМЛИ РАН — Институт мировой литературы РАН (Москва).

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург).

МДА — Московская духовная академия.

НИОР — Научно-исследовательский отдел рукописей.

ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси.

ПЭ — Православная энциклопедия.

РАН — Российская академия наук.

РГБ — Российская государственная библиотека (Москва).

РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).

СбОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности.

СК — Словарь книжников и книжности Древней Руси.

ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете

БИБЛИОГРАФИЯ

Тексты

1. *Арефы* мученика // ВМЧ. 24.10. М.: Синодальная типография, 1901. Стб. 1834, 1839—1862.

2. *Вера,* Надежда, Любовь и их матерь София. Мучение // ВМЧ. 17.09. Стб. 1228—1229, 1231—1242.

3. *Гурий*, Самон, Авив. Мучение // ВМЧ. 15.11. Стб. 2025, 2028—2938, 2044—2057. М.: Синодальная типография, 1901.

4. *Житие* Александра Куштского / подг. текста С.А. Семячко // Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 234—298.

5. *Житие* Алексея человека Божия // БЛДР / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб., 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 244—252.

6. *Житие* Андрея Юродивого / подг. текста, перевод и комм. А.М. Молдована // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 330—543; 541—544.

7. *Житие* Антония Великого // Святитель Афанасий Великий. Творения: в 4 т. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Т. III. С. 178—251. (Репринтное воспроизведение издания: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902—1903, из фондов Государственной исторической библиотеки). С. 178—250.

8. *Житие* великомученицы Варвары // ВМЧ. Декабрь. Дни 1—5. Стб. 102—104. М.: Синодальная типография, 1901.

9. *Житие* Галактиона и Епистимии // ВМЧ. 1897. Ноябрь. Дни 1—12. М.: Синодальная типография, 1901. Стб. 146—147, 149—160.

10. *Житие* Дионисия Глушицкого / подг. текста С.А. Семячко // Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / под ред. Г.М. Прохорова и С.А. Семячко. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 77—103, 104—217.

11. *Житие* Дионисия Глушицкого // Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоуказ. / ред. А.С. Герд. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. С. 11—68, 95—145.

12. *Житие* Дмитрия Солунского // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 175—188.

13. *Житие* и Страдание святой великомученицы Варвары // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского: в 12 кн. М.: Синодальная типография, 1903. Кн. 4. С. 75—96.

14. *Житие* и страдание святой великомученицы Екатерины // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского. М.: Синодальная типография, 1902. Кн. 3. С. 659—681.

15. *Житие* Кирилла Белозерского / подг. текста Е.Г. Водолазкина, пер. и комм. Е.Г. Водолазкина и Г.М. Прохорова // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 7: Вторая половина XV в. С. 132—217, 506—512.

16. *Житие* Марии Египетской // БЛДР: в 20 т. / подг. текста, пер. и комм. О.В. Творогова / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 190—215, 530—533.

17. *Житие* Мефодия / подг. текста и перевод О.А. Князевской, комм. А.А. Алексеева // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 66—81.

18. *Житие* Михаила Ярославича Тверского / подг. текста В.И. Охотниковой и С.А. Семячко, пер. и комм. С. Семячко // Там же. СПб.: Наука, 1999. Т. 6: XIV — середина XV в. С. 68—91, 525—528.

19. *Житие* преподобного Дионисия Глушицкого (Слово Похвалы) // РНБ. Соф. 438. XVI в. Л. 23—68 об.

20. *Житие* преподобного отца нашего Антония Великого. Списано Афанасием, архиепископом Александрийским // Леннгрен Т.П. Соборник Нила Сорского: в 3 ч. М.: Языки славянской культуры, 2004. Ч. 3. С. 147—236.

21. *Житие* преподобного Павла Обнорского. Пространная редакция (без чудес) XVI в. // РНБ. Погод. 659. XVI в. Л. 487—519.

22. *Житие* Саввы Освященного // ВМЧ. Дек. Дни 1—5. Стб. 444—551. Л. 122а—150а. М.: Синодальная типография, 1901.

23. *Житие* Сергия Радонежского / подг. текста Д.М. Буланина, перевод М.Ф. Антоновой и Д.М. Буланина, комм. Д.М. Буланина // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 6: XIV — середина XV в. С. 254—411, 555—563.

24. *Житие* Симеона Эмесского: Жизнь и деяния аввы Симеона, Юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Византийские легенды / отв. ред. Д.С. Лихачев; подг. изд. С.В. Полякова. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1972. С. 53—83.

25. *Житие* Феодосия Печерского / подг. текста, пер. и комм. О.В. Творогова // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI—XII века. С. 352—433, 532—534.

26. *Игнатий* Богоносец. Мучение // ВМЧ, 20.12. М.: Синодальная типография, 1901. Стб. 1574—1575, 1578—1588.

27. Из «Измарагда» / пер., подг. текста, комм. В.О. Творогова // БЛДР.: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева и др.]. СПб.: Наука, 2003. Т. 10. С. 100—115, 579—580.

28. *Ипатьевская* летопись (Повесть об убиении Игоря Ольговича). / 2-е изд. СПб.: Типография М.А. Александрова, 1908 // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 327—360.

29. *Ипатьевская* летопись // ПСРЛ: в 43 т. Изд. 5-е. Т. 1 / предисл. Б.М. Клосса. М.: Языки русской культуры, 1998. Т. 2.

30. *Киево*-Печерский патерик / подг. текста Л.А. Ольшевской, пер. Л.А. Дмитриева, комм. Л.А. Дмитриева и Л.А. Ольшевской // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 296—489, 640—667.

31. *Киприан* и Иустина // ВМЧ. 2.10. Стб. 41—42, 45—80. М.: Синодальная типография, 1901.

32. *Летописные* повести о монголо-татарском нашествии / подг. текста, перевод и комм. Д.М. Буланина // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 5: XIII век. Из Лаврентьевской летописи. С. 92—105, 470.

33. *Мучение* Ирины // Успенский сборник XII—XIII вв. / подг. изд. О.А. Князевской [и др.]; под ред. Каткова. М.: Наука, 1971. С. 135—162.

34. *Мучение* св. Екатерины, и Виргилиа и Ветиа. (Нач.: «Лета третиагодесяте и пятаго царствующа нечестиваго царя Максентиа») // НИОР РГБ. Ф. 304.I. Рук. 682. Л. 40 об.—59 об.

35. *Мучение* святаго великомученика Никиты // ВМЧ. Сент. Дни 14—24. 15 сент. Стб. 1203—1208. Л. 554б—556б. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1869.

36. *Никитино* мучение. (Из полууст. Торжественника XVI в., принадл. Румянц. музею. №436. Л. 30). Месяца сентября 15 // Памятники отреченной русской литературы: в 2-х т. / собр. и изд. Н. Тихонравовым. М.: В университетской типографии (Катков и К°), 1863. Т. 2. С. 112—120.

37. *Память* и похвала князю русскому Владимиру / подг. текста, пер. и комм. Н.И. Милютенко // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб., 1997. Т. 1.: XI—XII века. С. 316—327, 525—527.

38. *Параскева* Иконийская. Мучение // ВМЧ. 28.10. Стб. 1968—1969; 1972—1979. М.: Синодальная типография, 1901.

39. *Повесть* о Петре и Февронии Муромских // Русская бытовая повесть XV—XVII веков. М.: Советская Россия, 1991. (Сокровища древнерусской литературы). С. 107—119.

40. *Повесть* об убиении Андрея Боголюбского / подг. текста, пер. и комм. В.В. Колесова // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 206—217.

41. *Повесть* об Ульянии Осорьиной // Русская бытовая повесть XV—XVII вв. / сост. А.Н. Ужанков. М.: Советская Россия, 1991. С. 154—163.

42. *Поучение* Владимира Мономаха / подг. текста и комм. О.В. Творогова; пер. Д.С. Лихачева // ПЛДР: Начало русской литературы: XI — начало XII в. М.: Художественная литература, 1978. С. 392—413.

43. *Симеон* Метафраст. Жизнь и деяния святого отца нашего Николая // Византийские легенды / отв. ред. Д. С. Лихачев, подг. изд. С.В. Полякова. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972. С. 140—155.

44. *Сказание* о Борисе и Глебе / подг. текста, пер. и комм. Л.А. Дмитриева. БЛДР: в 20 т. / РАН ИРЛИ / под ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI—XII века. С. 328—351, 527—531.

45. *Сказание* об Евстафии Плакиде. Там же; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 3: XI—XII века. С. 10—27, 36—362.

46. *Сказание* об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора / подг. текста, пер. и комм. Л.А. Дмитриева. Там же. Т. 5: XIII век. С. 156—163, 479.

47. *Слово* иже во святых отца нашего Николы, о житьи его и о хожении его и погребении // Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., Издание К. Солдатенкова, 1871. С. 453—459.

48. *Слово* о Законе и Благодати / сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина; реконстр. древнерус. текста Л.П. Жуковской; комм. В.Я. Дерягина, А.К. Светозарского. М.: Столица, Скрипторий, 1994.

49. *Слово* о Законе и Благодати митрополита Киевского Иллариона / подг. текста и комм. А.М. Молдована, пер. диакона Андрея Юрченко // БЛДР: в 20 т. / РАН ИРЛИ / под ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI—XII века. С. 26—61, 481—487.

50. *Сорок* мучеников Севастии // ВМЧ. Март. Дни 1—11. Стб. 146—152. Weiner Freibugr 1 Br., 1997.

51. *Сочинения* Ермолая-Еразма. Повесть о Петре и Февронии Муромских / подг. текста и комм. Р.П. Дмитриевой, пер. А.А. Алексеева и Л.А. Дмит-

риева // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 2000. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI в. С. 452—471, 562—563.

53. Федор Тирон. Мучение // Памятники отреченной русской литературы: в 2 т. / собр. и изд. Н. Тихонравовым. Т. 2. М.: В университетской типографии (Катков и К°), 1863. Т. 2. С. 93—99.

52. *Чудо* Георгия о змие / подгот. текста, перевод и комментарии В. В. Колесова) // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 5: XIII век. С. 448—454, 525—526.

Исследования

1. *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике (магист. диссерт.) СПб.: Б. и., 1902.

2. *Абрамович* 1916 = Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / подг. к печати Д.И. Абрамович // Издание Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. Петроград: Типография Императорской Академии наук, 1916.

3. *Абрамович Д. И.* Киево-Печерський патерик. У Києві, 1931 (репринт: Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters. Nach der Ausg. von D. Abramovic neu hrsg. von D. Tschizewskij. München, 1964)

4. *Аверинцев С.С.* Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М.: Наука, 1986. С. 104—116.

5. *Аверинцев С.С.*, Андреев М.Л., Гаспаров М.Л. [и др.]. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания: сб. ст. М.: Наследие, 1994. С. 3—38.

6. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М: Наука, 1977.

7. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997.

8. *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М.: Наука, 1987.

9. *Адрианова-Перетц В. П.* О реалистических тенденциях в древнерусской литературе (XI—XV вв.) // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Д.С. Лихачев. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. Т. 16. С. 5—36.

10. *Адрианова-Перетц В.П.* Житие Алексея человека Божия в древнерусской литературе и народной словесности. Пг.; Б. и., 1917. С. 69—126.

11. *Адрианова-Перетц В.П.* К вопросу об изображении «внутреннего» человека в русской литературе XI—XIV вв. // Вопросы изучения русской литературы XI—XX вв. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 15—24.

12. *Адрианова-Перетц В.П.* Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. А.М. Панченко. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972. Т. 27: История жанров в русской литературе X—XVII вв. С. 3—68.

13. *Адрианова-Перетц В.П.* Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. А.М. Панченко. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1964. Т. 20. С. 41—71.

14. *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.

15. *Александр* Куштский // П. Э. Т. 1. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1998. С. 527—528.

16. *Алексеев А.А.* Кирилло-мефодиевское переводческое наследие и его исторические судьбы (Переводы св. Писания в славянской письменности) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: X Международный съезд славистов. София, сент. 1988 г. Доклады советской делегации / АН СССР. Отд-ние истории, Сов. комитет славистов; отв. ред. И.И. Костюшко. М.: Наука, 1988. С. 124—145.

17. *Алексеев А.А.* Цели и методы текстологического исследования лингвистических источников XI—XVII вв. // Русистика сегодня. Язык: система и ее функционирование / АН СССР. Ин-т рус. яз.; отв. ред. Ю.Н. Караулов. М.: Наука, 1988. С. 188—209.

18. *Андреева Е.А.* «Блаженый Христов воин». Изображение Михаила Ярославича Тверского в житии // Русская речь. 2009. №1: янв. — февр. С. 80—83.

19. *Андроник* (Трубачев), игум. Агиология // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1. С. 252—253.

20. *Антоний* (Амфитеатров) архим. Учение о человеке // Антоний (Амфитеатров) архим. Догматическое богословие Православной кафолической восточной церкви. 6-е изд., испр. Киев: Универс. тип., 1856. С. 147—387.

21. *Антонова М. В*, Семенюк Ю.В. Общие принципы композиционного строения славяно-русских переводных житий Киевского периода // Ученые записки Орловского государственного университета: научный журнал. Сер. «Гуманитарные и социальные науки». Орел, 2008. №1. С. 147—155.

22. *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневековая Русь. М., 2001. Ч. 3. С. 5—81.

23. *Артамонов Ю.А.* Княжеская власть и русская агиография XI—XII вв.: История создания агиографических сочинений Киево-Печерской традиции: дис. … канд. ист. наук. М., 2001.

24. *Афанасьев Э.* Предисловие // Буслаев Ф. О литературе: Исследования; Статьи / сост., вступ. ст., примеч. Э. Афанасьева. М.: Худож. лит., 1990. С. 3—30.

25. *Афиногенов Д.Е.* Acta Sanctorum // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1. С. 420.

26. *Афиногенов Д.Е.* Житийная литература // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 19. С. 283—345.

27. *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии. СПб.: Изд-е О-ва любителей древней письменности, 1882.

28. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

29. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.

30. *Бахтина О.Н.* Проблемы анализа житийных текстов русской литературы (культурно-историческая традиция и код культуры) // Вестник Томского государственного университета. Сер. Филология. 2009. №4 (8). С. 47—61.

31. *Башлыкова М.Е.* Образ доброго пастыря в Киево-Печерском патерике // Русская речь. 2005. №2: март—апрель. С. 70—72.

32. *Башлыкова М.Е.* Топика житий в Киево-Печерском патерике редакции 1661 года: дис. … канд. филол. наук. М.: Б. и., 2008.

33. *Бедина Н.Н.* К вопросу о внутреннем сюжете «Повести о Петре и Февронии» // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2011. №3: сентябрь. С. 15.

34. *Беневич Г.И.* Житие преподобного Алексия, человека Божия (преодоление чуждости в контексте церковного предания) // Чужое: Опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья / ред. Р.М. Шукуров. М.: Алетейа, 1999. С. 95—159.

35. *Бетти Э.* Герменевтика как общая методология наук о духе / пер. с нем.: Е.В. Борисов. М.: Канон+, 2011.

36. *Биобиблиографический* словарь / сост. Л.В. Соколова; под ред. О.В. Творогова. М.: Просвещение, 1996.

37. *Бобров А.Г.* Житие Алексея человека Божия // СК. XI — первая половина XIV в. Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1987. С. 129—131.

38. *Брянчанинов* Игнатий, свт. Аскетические опыты: в 7 т. М.: Правило веры, 1993. Т. 1.

39. *Бугославский С.А.* Текстология Древней Руси: в 2 т. / сост. Ю. Артамонов. М.: Языки славянских культур, 2007. Т. 2: Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе (Серия: Studia philologica).

40. *Бугославский С.А.* Жития // История русской литературы: В 10 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. 1, ч. 1. С. 323—331.

41. *Буланин Д.М.* Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век. Проза. СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин», 1995. Т. 1. С. 17—73.

42. *Булгаков Сергий*, прот. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: «Лыбидь», 1991.

43. *Буслаев Ф.И.* О литературе: Исследования; Статьи / сост., вступ. статья, примеч. Э. Афанасьева. М.: Худож. лит., 1990.

44. *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства / изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб.: В типографии товарищества «Общественная польза», 1861. Т. 1: Русская народная поэзия.

45. *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства / изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб.: В типографии товарищества «Общественная польза», 1861. Т. 2: Древнерусская народная литература и искусство.

46. *Буслаев Ф.И.* Идеальные женские характеры Древней Руси // Древнерусская литература в исследованиях: хрестоматия / сост. В.В. Кусков. М.: Высшая школа, 1986. С. 254—283.

47. *Бычков В.В.* Духовно-эстетические основы древнерусской иконы. М.: Ладомир, 1995.

48. *Бычков В.В.* К вопросу о древнерусской эстетике (методологические заметки) // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука, 1985. С. 303—310.

49. *Бычков В.В. Эстетические* аспекты иконографического канона в восточнохристианском искусстве // Вопросы теории и истории эстетики. М.: МГУ, 1972. Вып. 7. С. 98—115.

50. *Бычков В.В.* Эстетика: учебник для гуманитарных направлений и специальностей вузов России. М.: Академический проект, 2009.

51. *Василий Великий*. Беседа первая о сотворении человека «по образу…» // Журнал московской патриархии. 1972. №1. С. 30—38. (Пер. по изд.: Sources chretiennes. 160. Paris, 1970. P. 166—220).

52. *Василий Великий*. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. СПб., 1911. Т. 1—3. (Репринт. М.: Паломник, 1993).

53. *Веселовский А.Н.* Новые отношения Муромской легенды о Петре и Февронии и сага о Рагнаре Лодброке // ЖМНП. 1871. Апр. С. 122—142.

54. *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика / сост., вступ. ст., комм. И.О. Шайтанова. М.: РОССПЭН, 2006.

55. *Веселовский А.Н.* Избранное: На пути к исторической поэтике / сост., авт. вступ. ст. и комм. И.О. Шайтанов. М.: Автокнига, 2010.

56. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989.

57. *Видмарович Н.* Язык агиографии: текст и контекст. М.: МПА-Пресс, 2009.

58. *Византийские* легенды / отв. ред. Д.С. Лихачев, подг. изд. С.В. Полякова. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972.

59. *Виноградов В.П.* Уставные чтения (проповедь книги): Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в Греческой церкви. С. 7—10.

60. *Владимиров П.В.* Древняя русская литература Киевского периода XI—XIII веков. Киев, 1900.

61. *Власов В.Г.* Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства: в 10 т. СПб.: Азбука-классика, 2009. Т. 3.

62. *Войтенко А.А.* «Житие прп. Антония Великого» свт. Афанасия Александрийского и начало христианского монашества // ВВ. 2001. Т. 60. С. 83—98.

63. *Вышеславцев Б.П.* Образ Божий в грехопадении // Русская религиозная антропология. Антология / сост. Н.К. Гаврюшин. М.: МДА, 1997. Т. 2. С. 401—416.

64. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем.; общ. ред и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.

65. *Гадамер, Х.-Г.* Что есть истина? / пер. М.А. Кондратьевой при участии Н.С. Плотникова // Логос. 1991. №1. С. 30—37.

66. *Гаричева Е.А.* «Мир станет Красота Христова». Категория преображения в русской словесности XVI—XX веков: монография. Великий Новгород: МОУ ПКС «Ин-т образовательного маркетинга и кадровых ресурсов», 2008.

67. *Гаричева Е.А.* Христианская символика в «Повести от жития святых Петра и Февронии» // Образы России в отечественной и мировой словесности, истории, культуре: матер. Междунар. науч. конф. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2006. С. 33—55.

68. *Геллер Л.* Воскрешение понятия, или Слово об экфрасисе // Экфрасис в русской литературе: труды Лозаннского симпозиума / под ред. Л. Геллера. М.: МИК, 2002. С. 5—23.

69. *Герменевтика* древнерусской литературы. М.: (издательства разные), 1989—2010. Вып. 1—15.

70. *Герменевтика* // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2006. Т. 11. С. 360—390.

71. *Гладкова О.В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» (XVI в.) // Герменевтика древнерусской литературы. М.: Наследие, 1998. Сб. 9. С. 223—235.

72. *Гладкова О.В.* Житие Евстафия Плакиды. Особенности идейно-художественной структуры // Литература Древней Руси: коллективная монография. К 95-летию профессора Н.И. Прокофьева. М.: Прометей, 2004. С. 25—46.

73. *Гладкова О.В.* О трех смыслах в агиографии // Русская речь. 2009. №3. С. 67—72.

74. *Гладкова О.В.* Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исидора Твердислова, Ростовского юродивого» // Древняя Русь. 2001. №4. С. 81—87.

75. *Голубинский Е.Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. 1. Жизнеописание преподобного Сергия // ЧОИДР. 1909. Кн. 2, отд. III, стб. 3—11.

76. *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд., испр. и доп. М.: Императорское общество истории и древностей российских при Московском университете, 1903.

77. *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 1. М.: Крутицкое патриаршье подворье, 1997. 1-я половина тома. (Репринт. изд.: М., 1901).

78. *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 1. М.: Крутицкое патриаршье подворье, 1997. 2-я половина тома. (Репринт. изд.: М., 1904).

79. *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 2. М.: Крутицкое патриаршье подворье, 1997. 1-я половина тома. (Репринт. изд.: М., 1911).

80. *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 2. М.: Крутицкое патриаршье подворье, 1997. 2-я половина тома. (Репринт. изд.: М., 1911).

81. *Гордеева Л.И.* Повесть о Петре и Февронии Муромских. М.: У Никитских ворот, 2008.

82. *Горский А.А.* «Всего еси исполнена земля русская…» Личность и ментальность русского Средневековья. Очерки. М.: Языки славянской культуры. 2001.

83. *Горский А.В.* Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. М.: МДА, 1844. Ч. 2. С. 206—208.

84. *Гребенюк В.П.* Икона Богоматери Владимирской и духовное наследие Москвы. М.: Биоинформсервис, 1997.

85. *Гребенюк В.П.* Первое сказание о национальной святыне Русской земли — иконе Владимирской Богоматери // Русская словесность. 1993. №3. С. 11—13.

86. *Григорий Богослов* 1994а = Григорий Богослов. О душе // Собрание творений. Т. 2. Св. — Троиц. Серг. Лавра, 1994. С. 31—35.

87. *Григорий Богослов* 1994б = Григорий Богослов. О человеческой природе // Там же. С. 41—44.

88. *Григорий Богослов* 1994в = Григорий Богослов. Слово 14, о любви к бедным // Собрание творений в 2-х т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 224—225.

89. *Григорий Нисский*. Об устроении человека / пер., прим. и послесл. В.М. Лурье. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995.

90. *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер., послесл. и комм. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках).

91. *Грихин В.А.* Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV—XV вв. М.: МГУ, 1974.

92. *Гумилев Л.Н.*, А.М. Панченко. Чтобы свеча не погасла: Диалог: научное издание. Л.: Сов. писатель, 1990. С. 48—49.

93. *Гуревич А.Я.* К читателю // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М.: Наука, 1989. С. 5—10.

94. *Гуревич П.С.* Философия человека: монография. М.: ИФРАН, 1999. Ч. 1.

95. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 томах. СПб.; М.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1882. Т. 4.

96. *Дамаскин Петр*, преп. Творения. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001.

97. *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. М.: Аспект Пресс, 2004.

98. *Демин А.С.* О художественности древнерусской литературы / отв. ред. В.П. Гребенюк. М.: Языки русской культуры, 1998.

99. *Демин А.С.* О древнерусском литературном творчестве. Опыт типологии с XI по середину XVIII в. от Илариона до Ломоносова. М.: Языки славянских культур, 2003.

100. *Демин А.С.* Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.) / отв. ред. В.П. Гребенюк. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. (Studia philologica).

101. *Демкова Н.С.* Средневековая русская литература. Поэтика, интерпретации, источники: сб. ст. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1997.

102. *Дергачева И.В.* Эсхатологические представления в русской литературе XI—XIX веков: На материале Житий и Синодиков: дис. … д-ра филол. наук. М., 2004.

103. *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М.: Кругъ, 2004.

104. *Дерягин В.Я.* Иларион. Жизнь и «Слово» // Слово о Законе и Благодати / сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина; реконстр. древнерус. текста Л.П. Жуковской; комм. В.Я. Дерягина, А.К. Светозарского. М.: Столица, Скрипторий, 1994. С. 5—25.

105. *Дмитриев Л.А.* Сказание о Борисе и Глебе // СК / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1987. Вып. 1 (XI — первая половина XII в.). С. 398—408.

106. *Дмитриев Л.А.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XIII—XV вв. // Истоки русской беллетристики. Л.: Наука, 1970. С. 208—262.

107. *Дмитриев Л.А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1973.

108. *Дмитриева Р.П.* О структуре Повести о Петре и Февронии // ТОДРЛ. Т. 31. Л.: Наука, 1976. С. 247—270.

109. *Давыденков Олег*, иерей. Догматическое богословие: курс лекций. Ч. 1—2. М.: Свято-Тихоновский богословский институт, 1997.

110. *Дорофеева Л.Г.* «Повесть о Петре и Февронии Муромских» в контексте Священного предания // Кирилл и Мефодий: духовное наследие: матер. Междунар. науч. конф. Калининград: РГУ им. И. Канта, 2005. С. 33—51.

111. *Дорофеева Л.Г.* «Поучение» Владимира Мономаха как исповедь-самоотчет: к проблеме интерпретации // Вестник Российского государственного университета им. Иммануила Канта. Вып. 8. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. С. 97—101.

112. *Дорофеева Л.Г.* Выбор Бориса в «Сказании о Борисе и Глебе». (К проблеме типологии образа смиренного человека) // Вестник Литинститута. 2011. №2. С. 78—102.

113. *Дорофеева Л.Г.* Образ смиренного человека в Житии Алексея человека Божия // Вестник Литинститута. 2011. №2. С. 52—72.

114. *Дорофеева Л.Г.* Подвиг смирения. Жанровый канон в «Повести об Ульянии Осорьиной» // Вестник Литературного института им. А.М. Горького. 2009. №1. С. 5—19.

115. *Дорофеева Л.Г.* Священное предание: к проблеме изучения традиции в русской литературе //Аксиоанализ как метод исследования художественного произведения: матер. Междунар. науч. конф. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. С. 2—13.

116. *Дробленкова Н.Ф.* Житие Алексея (Алексия) человека Божия // Литература Древней Руси: биобиблиографический словарь. М.: Просвещение, 1996. С. 59—60.

117. *Душеполезные* поучения преподобных оптинских старцев: в 2 т. Т 2. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина Пустынь, 2006.

118. *Дьяченко Григорий*, протоиерей. Полный церковнославянский словарь. М.: Отчий дом, 2009.

119. *Еремин И.П.* Киевская летопись как памятник литературы // ТОДРЛ. 1949. Т. 7. С. 67—97.

120. *Еремин И. П.* О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX-XII вв. // Славянские литературы: Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 5—13.

121. *Еремин И.П.* К характеристике Нестора как писателя // Еремин И.П. Литература Древней Руси (Этюды и характеристики). М.; Л.: Наука, 1966. С. 28—41.

122. *Еремин И.П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд., доп. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987.

123. *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1995.

124. *Есаулов И.А.* Проблема визуальной доминанты русской словесности // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1998. С. 42—53.

125. *Есаулов И.А.* Преподобный Серафим Саровский в беседе с Н.А. Мотовиловым и проблема границ между земным и небесным в русской культуре // Материалы второй и третьей научно-практической конференции по проблемам истории, культуры и воспитания. Саров, 1999. Вып. 2. С. 24—30.

126. *Есаулов И.А.* Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004.

127. *Есаулов И.А.* Новые категории филологического анализа для понимания сущности русской литературы // Литературоведческий журнал. 2007. №21. С. 3—14.

128. *Есаулов И.А.* Традиция и предание как принципы понимания художественного текста // Теория традиции: Христианство и русская словесность: коллективная монография. Ижевск: Удмуртский ун-т, 2009. С. 21—40.

129. *Есаулов И.А.* Русская классика: новое понимание. СПб.: Алетейя, 2012.

130. *Живов В.М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1994.

131. *Крутова М.С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М.: Мартис, 1997.

132. *Крутова М.С.* Жития святых в древнерусской письменности: Тексты. Исследования. Материалы / отв. ред., предисл., сост. М.С. Крутова. М.: ПСТБИ, 2002.

133. *Захаров В.Н.* Умиление как категория поэтики Достоевского // Теория традиции: Христианство и русская словесность: коллективная монография. Ижевск: Удмуртский ун-т, 2009. С. 163—185.

134. *Захаров В.Н.* Проблемы исторической поэтики: Этнологические аспекты. М.: Индрик, 2012.

135. *Зеньковский В.В.* Об образе Божием в человеке // Вопросы философии. 2003. №12. С. 147—161 (переизд.: Православная мысль. Вып. 2. Париж, 1930. С. 102—126).

136. *Зеньковский В.В.* Принципы православной антропологии // Русская религиозная антропология. М., 1997. Т. 2. С. 431—466 (переизд.: Вестник РСХД. 1989. №153. С. 5—20; 1989. №154. С. 67—91; Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: сб. М., 1991. С. 115—148).

137. *Иванов С.А.* Блаженные похабы (культурная история юродства). М.: Языки славянских культур, 2005.

138. *Иванов С.А.* Византийское юродство. М.: Международные отношения, 1994.

139. *Иванова О.В.* Святой великомученик Димитрий Солунский // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 155—195.

140. *Игнатий (Брянчанинов) свят.* Слово о человеке // Богословские труды. Сб. 29. М.: Изд-е Московской патриархии, 1989. С. 284—320.

141. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетические опыты: в 4 т. Т. 1. СПб.: Издание книгопродавца И.Л. Тузова, 1886. (Репринт. М.: Правило веры, 1993).

142. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетические опыты: в 4 т. Т. 4. СПб.: Издание книгопродавца И.Л. Тузова, 1886. (Репринт. М.: Правило веры, 1993.

143. *Икона* в русской словесности и культуре: сб. ст. / сост. В. В. Лепахин. М.: Паломник, 2012.

144. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. Вологда: ТОО «Рарогъ», 1993. Т. 1—2.

145. *Иннокентий (Просвирнин), архим.* Троице-Сергиева лавра и взаимодействие культур // Богословские труды. Сб. 29. М.: Изд-е Московской патриархии. 1989. С. 207—214.

146. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994 (Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898).

147. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица, или Скрижали духовные. М.: Сибирская Благозвонница, 2013.

148. *Иоанн Тобольский, свят.* Илиотропион / предисл. и примеч. свящ. Александра Гумерова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.

149. *Исаак Сирин, преп.* Преподобного Исаака Сирина слова подвижнические. Слово 8. М.: Лепта Книга, 2008.

150. *Историческая* поэтика. Итоги и перспективы изучения. М.: Наука, 1986.

151. *История* русской литературы в 10 т. Т. 1 Литература XI — нач. XIII в. / ред. тома А.С. Орлов [и др.]. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1941.

152. *История* русской литературы в 4 т. Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века / под ред. Д.С. Лихачева, Г.П. Макогоненко. Л.: АН СССР. ИРЛ (Пушкинский дом). 1980.

153. *История* русской переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век: в 2 т. Т 1. Проза. СПб., 1995.

154. *Истрин В.М.* Апокрифическое мучение Никиты. Одесса: Экономическая тип. 1899.

155. *Истрин В.М.* Рецензия на книгу С. Виленского. Житие Василия Нового // ЖМНП. 1914. Июнь. С. 365—369; Сентябрь. С. 179—208.

156. *Кадлубовский А.П.* Русские жития XV—XVI вв. и современные им направления русской религиозной мысли // РФВ. 1901. №3—4. С. 15—32.

157. *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава: Тип. Варш. учеб. окр., 1902.

158. *Казанский П.* История православного монашества на Востоке. Часть первая. Монашество в Египте. М.: В типографии Александра Семена на Софийской улице, 1854.

159. *Казанский П.* История православного русского монашества, от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры св. Троицы преподобным Сергием. М.: В типографии Александра Семена на Софийской улице, 1855.

160. *Калугин В.В.* Теории текста в русской литературе XVI в. // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом); редколл.: А.А. Алексеев [и др.]. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Т. 50. С. 611—616.

161. *Калугин В.В.* «Кънигы»: отношение древнерусских писателей к книге // Древнерусская литература: Изображение общества. М.: Наука, 1991. С. 85—117.

162. *Камчатнов А.М. 1998а* = Камчатнов А.М. Философы-имяславцы о связи смысла и звука // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института. Материалы 1998 г. М.: ПСТБИ, 1998. С. 79—85.

163. *Камчатнов 1998б* = Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М.: Наука, 1998.

164. *Камчатнов А.М.* История русского литературного языка: IX — первая половина XIX в: учеб. пособие для студ. филол. ф-тов высш. пед. учеб. заведений. М.: Академия, 2005.

165. *Камчатнов А.М.* О семантическом словаре древнерусского языка // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. №1 (1). С. 61—65.

166. *Каравашкин А.В.* Библейские тематические ключи // Ученые записки МГПИ. М.: МГПИ, 2005. Т. 3. С. 363—382.

167. *Каравашкин А.В.* Герменевтическая усталость (кризис интерпретаций в гуманитарных исследованиях): выступление на круглом столе «Статус гипотезы в гуманитарных исследованиях» // Источниковедение культуры: альманах. М.: РГГУ, 2009. С. 425—477.

168. *Каравашкин А.В.* Понимание древнерусского источника: традиции и современность // Ученые записки МГПИ. М.: МГПИ, 2004. Т. 2. С. 81—84.

169. *Каравашкин А.В.*, Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М.: РГГУ, 2003. 382 с.

170. *Каравашкин А.В.* Власть мучителя. Конвенциональные модели тирании в русской истории XI—XVII вв. // Россия XXI. 2006. №4. С. 62—109.

171. *Каравашкин А.В.* «Фатализм» Владимира Мономаха: уникальный опыт самопознания на рубеже XI—XII вв. // Ex cathedra: Современные методы изучения культуры. Сборник 1. Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М.: Прометей, 2000. С. 35—49.

172. *Каравашкин А.В.* Литературный обычай Древней Руси (XI—XVI вв.). Серия «Humanita». М.: РОССПЭН, 2011.

173. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви: в 2 т. Т. 1. М.: Терра, 1997.

174. *Кассиан (Безобразов), епископ.* Водою и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Пушкино: Грааль, 2001.

175. *Кашин В.В.* Онтологические и гносеологические проблемы генезиса понимания. Уфа: Изд-е Башкирск. ун-та, 2000.

176. *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. (XI—XVI века). СПб.: Алетейя, 2000.

177. *Киселева М.С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М.: Индрик, 2000.

178. *Клибанов А.И.* Сборник сочинений Ермолая-Еразма // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Д.С. Лихачев. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. Т. 16. С. 178 —207.

179. *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М.: Языки русской культуры, 1998.

180. *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 2. Очерки по истории русской историографии XIV—XVI вв. М.: Языки русской культуры, 2001.

181. *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Издание К. Солдатенкова, 1871.

182. *Ключевский В.О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли. / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Александрова. М.: Правда, 1991.

183. *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Ч. 1. 3-е изд. М.: Гос. издат. Петроград, 1923.

184. *Ковалевский И.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. М., 1902 (Репринт: М., 1991).

185. *Кожинов В.В.* Размышления о русской литературе. М.: Современник, 1991.

186. *Колесов В. В.* Умное слово в «Слове» Илариона Киевского // Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 26. С. 95—113.

187. *Колесов В.В.* Сергий Радонежский: художественный образ и символ культуры // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С. 328—333.

188. *Колесов В.В.* Древнерусский святой // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Д.С. Лихачев. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Т. 48. С. 96—99.

189. *Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Книга вторая. Добро и зло. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001.

190. *Колесов В.В.* Философия русского слова. СПб.: Юна, 2002.

191. *Кологривов И.* Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961.

192. *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго на путях Древней Руси. М.: Лепта, 2002.

193. *Конявская Е.Л.* К вопросу об авторском самосознании Епифания Премудрого // Древняя Русь, 2000. №1. С. 70—85.

194. *Конявская Е.Л.* Очерки по истории Тверской литературы XIV—XV в. М.: Свой круг (Вишневый пирог), 2007.

195. *Коробейникова Л.Н.* «Жития Галактиона и Епистимии» в составе Пролога: по спискам XIII—XIV вв. собрания Московской Синодальной типографии РГАДА // Герменевтика древнерусской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2004. Сб. 10. С. 182—195.

196. *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ея главнейших деятелей: в 3 т. Т. 1. Господство Дома св. Владимира: X—XVI столетия. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1912.

197. *Котельников В.А.* «Что есть истина?» (Литературные версии критического идеализма). СПб.: Пушкинский дом, 2009.

198. *Крутова М.С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М.: Мартис, 1997.

199. *Крушельницкая Е.В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исслед. и тексты / отв. ред. Н.В. Понырко. СПб.: РАН. ИРЛИ (Пушкинский дом), 1996.

200. *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М.: МГУ, 1991.

201. *Древнерусские* княжеские жития / подг. текстов, пер. и комм. В.В. Кускова. М.: Кругъ, 2001.

202. *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. 7-е изд. М.: «Высшая школа», 2003.

203. *Кусков В.В.* Эстетика идеальной жизни. М.: МГУ им. Ломоносова, 2000.

204. *Кутковой В.С.* Краски мудрости. М.: Паломник, 2008.

205. *Кучкин В.А.* Повести о Михаиле Тверском. М.: Наука, 1974. С. 224—234.

206. *Лебедев А.П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб., 1910. (Репринт: М.: Изд. Отдел Спасо-Преображенского Ставропигиального монастыря, 1994).

207. *Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. Минск: Экономпресс, 2001.

208. *Левшун Л.В.* Категориальная структура «поэтики истины» средневековой восточнославянской книжности // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2006. №2 (24). С. 5—13.

209. *Лепахин 1998а* = Лепахин В. Страсть и лѣствица страстей // Lemessager. Вестник РХД, №179, Париж, 1998. С. 5—22.

210. *Лепахин 1998б* = Лепахин В. Иконы и иконописцы в Киево-Печерском патерике // Hungaro-Ruthenica. 1998. №5. С. 117—132.

211. *Лепахин 2000а* = Лепахин В. Икона и иконичность. Сегед: JATEPress., 2000.

212. *Лепахин 2000б* = Лепахин В. Христианские мотивы в изображении воинства в древнерусской литературе и иконописи // Армия и общество в России (XVII—XVIII вв.). Сомбатхей: Изд-во Сомбатхейского пединститута им. Берженьи, 2000. С. 99—146.

213. *Лепахин В.В.* Икона и иконичность. СПб.: Успенское подворье Оптиной пустыни, 2002.

214. *Лепахин В.В.* Преподобный Моисей Угрин — «второй» или «другой» Иосиф // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. О.В. Творогов СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 54. С. 370—389.

215. *Лепахин В.* Иконология и иконичность // Икона и образ, иконичность и словесность. М.: Паломник, 2007. С. 129—164.

216. *Лепахин В.* Житие преп. Алипия как череда сказаний о чудотворных иконах. По Киево-Печерскому патерику // Hungaro-Ruthenica. IV. Szeged. 2008. С. 131—158.

217. *Лепахин В.В.* Икона и образ // Икона в русской словесности и культуре: сб. ст. / сост. В.В. Лепахин. М.: Паломник, 2012. С. 1—71.

218. *Лепахин В.* Воинство в древнерусской литературе и иконописи URL. http://nesusvet.narod.ru/ico/books/lepahin_4/ (дата обращения: 17.09.2012).

219. *Литература* Древней Руси. Биобиблиографический словарь / сост. Л.В. Соколова; под ред. О.В. Творогова. М.: Просвещение, 1996.

220. *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.

221. *Лихачев Д.С.* Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV в. // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. И.П. Еремин. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. Т. 12. С. 105—115.

222. *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 67 с.

223. *Лихачев Д.С.* Литературный этикет древней Руси (к проблеме изучения) // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Н.А. Казакова. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. Т. 17. С. 5—16.

224. *Лихачев Д.С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. (Конец XIV — нач. XV в.). М.; Л.: АН СССР, 1962.

225. *Лихачев Д.С.* К изучению художественных методов русской литературы XI—XVII вв. // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Д.С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1964. Т. 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI—XVII веков. С. 5—28.

226. *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970.

227. *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973.

228. *Лихачев Д.С.* Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. 2-е изд., доп. М.: Современник, 1979.

229. *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М.: Наука, 1979.

230. *Лихачев Д.С.* Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1986. С. 79—95.

231. *Лихачев 1987а* = Лихачев Д.С. Владимир Всеволодович Мономах // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 98—102.

232. *Лихачев 1987б* = Лихачев Д.С. Избранные работы: в 3 т. Т. 2. Великое наследие; Смех в Древней Руси: монографии; заметки о русском. Л.: Худож. лит., 1987.

233. *Лихачев 1987в* = Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси // Избранные работы: в 3 т. Л.: Худож. лит., 1987. Т. 3. С. 3—164.

234. *Лихачев Д.С.* От Илариона и до Аввакума // ПЛДР: XVII век. М.: Худож. лит., 1994. Кн. 3. С. 620—630.

235. *Лихачев Д.С.* Вступление. Переводная литература в развитии литературы домонгольской Руси. // БЛДР / Российская академия наук. Институт русской литературы; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 5—19.

236. *Лопарев Хр.М.* Византийские жития святых VIII—IX вв. // Византийский временник (1910). СПб.: К.Л. Риккер, 1910. Т. 17. С. 1—224.

237. *Лопарев Хр.М.* Византийские жития святых VIII—IX вв. // Византийский временник. Т. 18. Отд. 1. СПб.: К.Л. Риккер, 1911. С. 1—147.

238. *Лопарев. Хр.М.* Византийские жития святых VIII—IX вв. // Византийский временник. Т. 19. Отд. 1. СПб.: К.Л. Риккер, 1912. С. 1—151.

239. *Лосев А.Ф.* О понятии художественного канона // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки: сб. ст. / отв. ред. И.Ф. Муриан. М.: Наука, 1973. С. 6—15.

240. *Лосев А.Ф.* Проблема вариативного функционирования живописной образности в художественной литературе // Литература и живопись. Л.: Наука, 1982. С. 31—65.

241. *Лосев А.Ф.* Имя: Сочинения и переводы. СПб.: Алетейя, 1997.

242. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.

243. *Лосский В.Н.* Предание и предания // Андрей Кураев, диакон Традиция. Догмат. Обряд. Апологетические очерки. М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1995. С. 371—394.

244. *Лурье В. М.* Введение в критическую агиографию. СПб.: Axioma, 2009.

245. *Лэпахін В.* Еонотопос в Киево-Печерському патерику. Деякі особливості зображения простору, часу і вічності свт. Симоном Володимирівським // Hungaro-Ruthenica, II. Szeged, 2001. С. 7—21.

246. *Макарий (Булгаков М.П.)*. История русской церкви: в 12 т. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1857—1883.

247. *Маутхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. Прага: Б. и., 1976.

248. *Мень А., прот.* Возвращение к истокам // Федотов Г.П. Святые Древней Руси / Предисл. Д.С. Лихачева и А.В. Меня; Комм. С.С. Бычкова. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 7—26.

249. *Мень А., прот.* Библиологический словарь: в 3 т. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. Т. 3. URL: http://www.agape-bibliaorg/books/ Book04/ (дата обращения: 15.04.2013).

250. *Мейендорф Иоанн, прот.* Живое предание. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997.

251. Мещерский Н.А. Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI—XV вв. // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. Д.С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1964. Т. 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI—XVII веков. С. 180—231.

252. *Мещерский Н. А.* Источники и состав древней славяно-русской письменности IX-XV вв. Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. 130 с.

253. *Мильков В.В.* Концепция малых дел в Древней Руси (об одной из особенностей морально-этического сознания отечественного средневековья) // Философский журнал. 2010. №1 (4). URL: http://iph.ras.ru/page 21744260.htm (дата обращения: 03.09.2012).

254. *Милютенко Н.И.* Святые князья-мученики Борис и Глеб. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.

255. *Михайлов А.А.* Современная философская герменевтика. Минск: Изд-во «Университетское», 1984.

256. *Михайлов А.В.* Методы и стили литературы / ред. — сост., послесл. и комм. Л.И. Сазонова. М.: ИМЛИ РАН, 2008.

257. *Молдован А.М.* «Слово о законе и благодати» Иллариона. Киев: Наукова думка, 1984.

258. *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: Азбуковник, 2000.

259. *Мосалева Г.В.* Лик преподобного Сергия Радонежского в творчества А.С. Островского и И.С. Шмелева // Андрей Рублев и мир русской культуры: к 650-летию со дня рождения: матер. Междунар. науч. конф. Калининград-Клайпеда-Вильнюс, 17—22 окт. 2010 г. Калининград: Аксиос, 2011. С. 268—279.

260. *Мочалов Е.В.* Проблема человека в святоотеческом наследии // Церковь и общество на пороге третьего тысячелетия: X Рождественские правосл. — филос. чтения. Н. Новгород: НГЦ, 2001. С. 210—219.

261. *Муравьёв А.Н.* Русская Фиваида на Севере. СПб.: В тип. III Отд. Собственной Е.И.В. канцелярии, 1855.

262. *Муравьёв А.В.*, Турилов А.А. Алексий, человек Божий // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Т. 2. М.: Изд-во «Православная энциклопедия», 2000. С. 8—12.

263. *Мурьянов М.Ф.* Алексей человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1968. Т. 23. С. 109—126.

264. *Мюллер Л.* Летописный рассказ и Сказание о св. Борисе и Глебе: Их текстуальное взаимоотношение // Russia Mediaevalis. 2002. Т. 10, №1. С. 22—33.

265. *Неизданная* глава из «Исторической поэтики» А.Н. Веселовского / публ. В.М. Жирмунского // Русская литература. 1959. №2—3.

266. *Немезий Эмесский.* О природе человека / пер. с греч. Ф.С. Владимирского; сост., послесл., общ. ред. М.Л. Хорькова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011.

267. *Никольский Н.К.* Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси и их значение для современной гомилетики // Христианское чтение. №2. 1901. С. 220—236.

268. *Никольский Н.К.* Рукописная книжность древнерусских библиотек (XI— XVII вв.): материалы для словаря владельцев рукописей, писцов, переводчиков, справщиков и книгохранителей. СПб.: Б.и., 1914. Вып. 1. А—Б. XLIV.

269. *Нил Сорский, преп.* Устав преподобного Нила Сорского. Слово осьмое. О слезах и что потребно с нашей стороны, чтобы приобрести дар слез. URL: http://stnil.narod.ru/slovo8.htm (дата обращения: 13.12.2012).

270. *Нисский Григорий.* Об устроении человека / пер., прим. и послесл. В.М. Лурье. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. С. 67—68.

271. *Одиссей.* Человек в истории 1989: Исследования по социальной истории и истории культуры. М.: Наука, 1989.

272. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка: 70 000 слов / под ред. Н.Ю. Шведовой. 22-е изд., стер. М.: Рус. яз., 1990.

273. *Октоих*, сиречь осьмогласник. Гласы 5—8. М.: Изд. Московской патриархии, 1981.

274. *Ольшевская Л.А.* Об авторах Киево-Печерского патерика // Литература Древней Руси. М.: Наука, 1978. Вып. 2. С. 13—28.

275. *Ольшевская Л.А.* Патерик Киево-Печерский // СК. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1987. Вып. 1. С. 308—313.

276. *Охотникова В.И.* Повесть о житии Александра Невского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 354—63.

277. *Пак Н.И.* Древнерусская культура в художественном мире Б.К. Зайцева. М.; Калуга: Изд-во пед. ун-та им. К.Э. Циолковского, 2003.

278. *Панченко А.М.* Древнерусское юродство // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. С. 72—153.

279. *Панченко А.М.* О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000.

280. *Панченко О.В.* Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. О.В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 54: Памяти Д.С. Лихачева. С. 491—534.

281. *Парамонова 2003а* = Парамонова М.Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М.: ИВИ РАН, 2003.

282. *Парамонова 2003*б = Парамонова М.Ю. Вацлавский и борисоглебский культы: Сравнительно-исторический анализ латинского и древнерусского культов святых правителей: дис. … д. истор. наук. М.: Б. и., 2003.

283. *Патерик* Киевского Печерского монастыря / под ред. Д.И. Абрамовича. СПб.: Издание Императорской археографической комиссии, 1911.

284. *Пентковский А.М.* Церковные уставы Древней Руси и некоторые проблемы изучения памятников письменности традиционного содержания. Круглый стол: 1000-летие христианизации Руси // Советское славяноведение. 1988. №6. С. 39—43.

285. *Петрова В.Д.* О содержании термина «плетение словес» в средневековой славянской книжности // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. №6, ч. 2. Новгород: Изд-во ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2009. С. 314—320.

286. *Перетц В.Н.* К вопросу о сравнительном методе в литературоведении // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы; ред. А.С. Орлов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1934. Т. 1. С. 327—340.

287. *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa: Литература и язык / отв. ред. Н.Н. Запольская, предисл. В.В. Калугин. М.: Знак, 2003.

288. *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М.: Кругъ, 2002.

289. *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры (XVII — начало XVIII века). М.: Языки славянской культуры, 1996. Т. 3. С. 424—425.

290. *Плюханова М.Б.* Сюжеты и символы Московского царства. М.: Акрополь, 1995.

291. *Полный* православный богословский энциклопедический словарь в 2 т. М.: Б. и., 1992 (репринт). Т. 2. 2464 стб.

292. *Померанцева Э.В.* Сказка о Петре и Февронии // Славянский сб. Вып. 2. Филолог. Воронеж: Изд. Воронеж. ун-та, 1958. С. 255—265.

293. *Прокофьев Н.И.* О мировоззрении русского Средневековья и системе жанров древнерусской литературы XI—XVI вв. // Литература Древней Руси: сб. тр. Вып. 1. М.: МГПИ, 1975. С. 3—18.

294. *Прохоров Г.М.* Повесть о Батыевом нашествии в Лаврентьевской летописи // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1974. Т. 28. С. 77—98.

295. *Прохоров Г.М.* Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1981. Т. 36. С. 50—70.

296. *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л.: Наука, 1987.

297. *Прохоров Г.М.* Житие Александра Куштского // СК. 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 241—243.

298. *Прохоров Г.М.* Иринарх Глушицкий // СК. 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 439.

299. *Прохоров Г.М.* Кирилл Белозерский // СК. 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 475—479.

300. *Прохоров Г.М.* «Лествица» Иоанна Синайского // СК, 1989, вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.), ч. 2. С. 9—17.

301. *Прохоров Г.М.* Святые в истории Руси X—XVIII веков // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 54. С. 78—98.

302. *Прохоров Г.М.* «Сице помыслих лепо…» (Автограф Кирилла Белозерского и устройство его обители. По данным сборника РНБ, Кирилло-Белозерское собр., №XII) // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 53. С. 59—75.

303. *Прохоров Г.М.* «Так воссияют праведники…». Византийская литература XIV в. в Древней Руси. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009.

304. *Прохоров Г.М.* «Некогда не народ, а ныне народ Божий…». Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.

305. *Псалтирь* следованная. Канон молебный Божьей Матери, 1—2.

306. *Ранчин А.М.* К вопросу Борисоглебского цикла // ВМУ: Филол. 1987. №1. С. 73—80.

307. Ранчин А.М. Князь — страстотерпец — святой: Семантический архетип литературных памятников о князьях Вячеславе-Вацлаве и Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 1994. Сб. 7, ч. 1. С. 225—251.

308. *Ранчин А.М.* Статьи о древнерусской литературе. М.: Диалог-МГУ, 1999.

309. *Ранчин А. М.* О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001, №4. С. 69—81.

310. *Ранчин А.М.* Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

311. *Ревелли Дж.* Старославянские легенды Святого Вячеслава Чешского и древнерусские княжеские жития // Герменевтика древнерусской литературы. М.: Наследие, 1998. Сб. 9. С. 94—100.

312. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. (Серия «Канон философии»).

313. *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI—XIII вв.: Очерки литературно-исторической типологии / АН СССР, ИМЛИ; отв. ред. О.А. Державина. М.: Наука, 1980.

314. *Розов Н.Н.* Из истории лингвистических публикаций литературных памятников XI в. (издание А.В. Горским «Слова о законе и благодати») // Вопросы теории и истории языка. Сб. в честь Б.А. Ларина. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1963. С. 270—278.

315. *Романов Ю.А.* Люди и нравы Древней Руси (Историко-бытовые очерки XI—XIII вв.). М.; Л.: Наука, 1966.

316. *Ромодановская Е.К.* Избранные труды. Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск: Наука, 2002.

317. *Руди Т.Р.* О композиции и топике «Жития Юлиании Лазоревской» // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом); редколл.: А.А. Алексеев [и др.]. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Т. 50. С. 133—143.

318. *Руди Т.Р.* Праведные жены Древней Руси (к вопросу типологии святости) // Русская литература. 2001. №3. С. 84—93.

319. *Руди Т.Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 59—101.

320. *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. О.В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 431—500.

321. *Руди Т.Р.* О топике житий юродивых // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом). СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. Т. 58. С. 443—484.

322. *Руди Т.Р.* «Малая трилогия» Ермолая-Еразма // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2010. Т. 61. С. 219—264.

323. *Русская* агиография. Исследования. Публикации. Полемика / ред.: С.А. Семячко (отв. ред.), Т.В. Руди. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005.

324. *Русская* агиография: Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред.: Т.Р. Руди, С.А. Семячко. Т. 2. СПб.: Пушкинский дом, 2011.

325. *Савельева Н.В.* Сказания XVII века о святых, святых и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010.

326. *Сакулин П.Н.* Синтетическое построение истории литературы. М.: Государственная академия художественных наук, 1925.

327. *Сапунов Б.В.* Книга в России в XI—XIII вв. Л.: Наука, 1978.

328. *Св. Ефрем Сирин*. Творения. Т. 4. М.: Отчий дом, 1995.

329. *Святые* подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / РАН ИРЛИ (Пушкинский дом); изд. подг. Г.М. Прохоров и С.А. Семячко. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.

330. *Седакова О.А.* Церковнославянско-русские паронимы: матер. к словарю. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005.

331. *Селиванов Ю. Б.* К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 6. Часть 1. М.: ИМЛИ РАН,1993. С. 5—26.

332. *Семенюк Ю.В.* Сюжетно-композиционная структура славяно-русской переводной агиографии Киевского периода: дис. … канд. филол. наук. Орел, 2009.

333. *Семячко С.А.* Дионисиев Глушицкий мон-рь как центр агиографии // Монастырская культура: Восток и Запад: сб. ст. / РАН. ИРЛИ (Пушкинский дом); сост.е.Г. Водолазкин. СПб: Алм. «Канун»: Фонд «Сервантес», 1999. С. 86—92.

334. *Семячко С.А.* Проблемы изучения региональных агиографических традиций (на примере вологодской агиографии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика / ред.: Семячко С.А. (отв. ред.), Руди Т.В. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 122—142.

335. *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока / по благ. Святейшего патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. М.: Православная энциклопедия, 1997. Т. 3. Святой Восток. Ч. 2—3.

336. *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития. Обзор редакций и тексты. М.: Общество истории древностей росс. при моск. ун-те, 1915.

337. *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Православный паломник, 1998.

338. *Скрипиль М.О.* Повесть о Петре и Февронии в ее отношении к русской сказке // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Ред. В. П. Адрианова-Перетц. — М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949. Т. 7. С. 131—167.

339. *Скрипиль М.О.* Переводная литература XI — нач. XIII в. Гл. 4. Житийная литература // История русской литературы в 10 т. Т. 1. Литература XI — нач. XIII в. / ред. тома А.С. Орлов [и др.]. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1941. С. 87—113.

340. *Скрипиль М.О.* Повесть об Ульянии Осорьиной (Исторические комментарии и текст) // ТОДРЛ / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); ред.: В.П. Адрианова-Перетц, И.П. Еремин. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1948. Т. 6. С. 256—323.

341. *Словарь* библейского богословия / под ред. К. Леон-Дюфруа и [и др.]. 3-е изд. / пер. с фр. Киев; М.: Кайрос, 1998. С. I—XXIV, 1288 стб. С. I—X.

342. *Словарь* церковно-славянского и русского языка, составленный вторым отделением Императорской академии наук. Т. 4. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1847.

343. *Смирнов Ю.М.* Христианство и язычество в «Повести о Петре и Февронии» // Рождественский сборник: матер. конф. Ковров: Маштеко, 2000. С. 42—45.

344. *Соболевский А.И.* «Память и похвала» св. Владимиру и «Сказание о свв. Борисе и Глебе»: По поводу статьи г. Левитского // Христианское чтение. СПб., 1890. №5—6. С. 791—804.

345. *Соболевский А.И.* История русского литературного языка. Л.: Наука, 1980.

346. *Солоненко Л.В.* Поэтика древнерусских женских житий: автореф. дис. … канд. филол. наук. Владивосток, 2006.

347. *Софроний (Сахаров), архимандрит*. Рождение в Царство Непоколебимое / под ред. иеродиак. Николая (Сахарова). Эссекс; М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Паломникъ, 2000.

348. *Срезневский И. И.*. Житие Андрея Юродивого // СбОРЯС. 1880. Т. 20, ч. 4. С. 149—184.

349. *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка: в 4 т. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1912. Т. 3. Р-Я. 910 стб.

350. *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

351. *Стефан (Лобачевский), свящ*. Св. Антоний Великий: (Его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса: Б. и., 1906.

352. *Схиг. Савва*. Близок к нам Господь: Жизнеописание, воспоминания духовных чад и труды схиигумена Саввы (Остапенко) / сост. М.Г. Жуковой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.

353. *Тальберг Н.* История Русской Церкви: в 2 т. Джондарвиль: типография преп. Иова Почаевского, 1959. Т. 1 (Репринт: Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994).

354. *Творогов О.В*. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. Д.С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1964. Т. 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI—XVII веков. С. 29—40.

355. *Творогов О. В.* Житие Марии Египетской // СК. Вып. I (XI — первая половина XIV в.) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1987. С. 161—162.

356. *Творогов 1988а* = Творогов О.В. Свое и чужое: переводные и оригинальные памятники в древних сборниках XII—XIV веков // Русская литература. 1988. №3. С. 135—145.

357. *Творогов 1988б* = Творогов О.В. Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв. // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1988. Т. 41. С. 197—214.

358. *Творогов О.В.* Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв.: (Статья вторая. Памятники агиографии) // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1990. Т. 44. С. 196—225.

359. *Творогов О.В.* Древняя Русь: События и люди. СПб.: Наука, 1994.

360. *Творогов О.В.* Владимир Всеволодович Мономах // Литература Древней Руси: Биобиблиографический словарь / сост. Л.В. Соколова; под ред. О.В. Творогова. М.: Просвещение, 1996. С. 32—33.

361. *Творогов О.В*. Древнерусская книжность XI—XIV веков: Каталог памятников // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. О.В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. Т. 56. С. 3—45.

362. *Творогов О.В.* О «Своде древнерусских житий» // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика / ред.: С.А. Семячко (отв. ред.), Т.В. Руди СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 3—58.

363. *Творогов О.В.* Древнерусская книжность XI—XIV веков: Каталог памятников (Продолжение) // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. О.В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 368—430.

364. *Творогов 2008а* = Творогов О.В. Переводные жития святых в древнерусской книжности XI—XV вв. // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 2008. Т. 59. С. 115—132.

365. *Творогов 2008б* = Творогов О.В. Переводные жития в русской книжности XI—XV веков. Каталог. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2008.

366. *Тихон Задонский, святитель*. Т. 2. Сокровище духовное, от мира собираемое. М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского, 2003.

367. *Тихон Задонский, святитель*. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: в 5 т., в 2 кн. Кн. 2, т. 4. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. (Репринтное издание: М.: В синодальной типографии, 1889).

368. *Тихонравов* = Памятники отреченной русской литературы: в 2 т. / собр. и изд. Н. Тихонравовым. Т. 2. М.: В университетской типографии (Катков и К°), 1863. Т. 1—2.

369. *Толковый* словарь русского языка: в 4 т. / под ред. проф. Д.Н. Ушакова. Т. 4. С — Ящурный. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1940.

370. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. М.: Школа: «Языки русской культуры», 1995. Т 1. Начало христианства на Руси.

371. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. М.: Языки русской культуры, 1998. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII—XIV вв.).

372. *Троице*-Сергиева Лавра / сб. ст. Сергиев Посад: Изд. Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры, 1919.

373. *Турилов А.А.* Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV — первой пол. XVI в.: Парадоксы истории и географии культурных связей // Славянский альманах 2000 / отв. ред. Михаил Андреевич Робинсон. М.: Индрик, 2001. С. 247—285.

374. *У истоков* культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / вступ. ст., пер. и комм. А.И. Сидорова. М.: Паломникъ, 2002.

375. *Ужанков А.Н.* Истоки русской художественной прозы // Русская бытовая повесть. М.: Советская Россия, 1991, С. 5—18.

376. *Ужанков А.Н.* О принципах построения истории русской литературы XI — первой трети XVIII в. М.: Б. и., 1996.

377. *Ужанков А.Н.* Из лекций по истории русской литературы XI — первой трети XIII в. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М.: НИЦ «Инженер», 1999.

378. *Ужанков А.Н.* Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий // Древняя Русь: Вопр. медиевистики. М., 2000. №2. С. 28—50; 2001. №1 (3). С. 37—49.

379. *Ужанков А.Н.* Повесть о Петре и Февронии Муромских (Герменевтический опыт медленного чтения) // Русский литературоведчесский альманах: сб. науч. тр., посвященный 75-летию В.Н. Аношкиной (Касаткиной). М.: Пашков дом, 2004. С. 7—35.

380. *Ужанков А.Н.* Повесть о Петре и Февронии Муромских // Литература в школе. 2005. №4. С. 13—18.

381. *Ужанков А.Н.* О проблемах периодизации и специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII в. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2007.

382. *Ужанков А.Н.* «Хытрець» или «Художникъ»? (Осмысление писательского труда древнерусскими книжниками) // Вестник Литературного института им. А.М. Горького. М.: Изд-во Лит. института им. А.М. Горького, 2008. С. 226—230.

383. *Ужанков А.Н.* Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII в. Теория литературных формаций: монография. М.: Изд-во Лит. института им. А.М. Горького, 2008.

384. *Ужанков 2009а* = Ужанков А.Н. О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII в.: Стадии и формации. М.: Языки славянской культуры, 2009.

385. *Ужанков 2009б* = Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI—XIII вв. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.

386. *Ужанков А.Н.* Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. М.: Издательство Литературного института им. А.М. Горького, 2011.

387. *Успенский Б.А*. Семиотика искусства. М.: Языки русской культуры, 1995.

388. *Успенский Б.А.* Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996.

389. *Успенский Б.А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

390. *Успенский Б. А.* 2004а = Успенский Б.А. Крестное знамение и сакральное пространство. М.: Языки славянской культуры, 2004.

391. *Успенский Б.А.* 2004б = Успенский Б.А. Историко-филологические очерки. М.: Языки русской культуры, 2004.

392. *Успенский Л.А.* Богословие иконы. Париж: Издательство западноевропейского экзархата. (Репринт). М., 1996.

393. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. М.: Прогресс, 1967. Т. 2.

394. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. М.: Прогресс, 1971. Т. 3.

395. *Федотов Г.П.* Трагедия древнерусской святости // Путь, 1931. №27. С. 43—70.

396. *Федотов. Г.П.* Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.

397. *Федотова М.А.* Житие святой Варвары в Древней Руси // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. О.В. Творогов. СПб: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 53. С. 76—89.

398. *Феофан Затворник, святитель*. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. День 215. URL: http://azbyka. ru/?otechnik/Feofan_Zatvornik/calendar=215 (дата обращения: 14.12.2012).

399. *Филарет, святитель*, митрополит Московский и Коломенский. Творения (Слова и речи): в 5 т. М., 1873—1885. Т. 4. (Репринтное издание). М.: Издательство Новоспасского ставропигиального мужского монастыря, 2007.

400. *Флоренский П*. Антоний романа и Антоний предания. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1907.

401. *Флоренский П.* Антоний романа и Антоний предания // Он же. Сочинения: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева). М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 490—527.

402. *Флоренский П.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // Троице-Сергиева Лавра: сб. ст. Сергиев Посад: Изд. Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры), 1919. С. 3—29.

403. *Флоренский П.А.* Имена: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998.

404. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильтис, 1991. (Репринтное издание. Париж, 1937).

405. *Хализев В.Е.* Теория литературы. М.: Высшая школа, 2002.

406. *Хализев В.Е.* Ценностные ориентации русской классики: монография. М.: Гнозис, 2005.

407. *Хоружий С.С.* Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный Человек. Теология и философия образа / ред. Ш.М. Шукуров. М.: Валент, 1997. С. 41—71.

408. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

409. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики. Православие: сб. ст. / под общ. ред. С.С. Хоружего. М.: Ди-Дик, 1995.

410. *Хоружий С. С.* Синергия. // «Энциклопедии философских наук». Тт. 1—6 (в печати). URL: http://www.wco.ru/biblio/books/horuzhy1/ H01-T. htm#1s (последнее обращение — 3 декабря 2012 г.).

411. *Христианство 1993* = Христианство: энциклопедический словарь: в 3 т. / ред. колл. С.С. Аверинцев (гл. ред.) [и др.]. М.: Большая российская энциклопедия, 1993. Т. 1.

412. *Христианство 1995* = Христианство: энциклопедический словарь в 3 т. / под ред. С.С. Аверинцева [и др.] М.: Большая российская энциклопедия, 1995. Т. 2.

413. *Чекова И.* Змей, князь и мудрая дева в житийной «Повести о Петре и Февронии муромских» // Мир житий: сб. матер. конфер. Москва, 3—5 октября 2001 г. / отв. ред. О.В. Гладкова. М.: Имидж-Лаб., 2002. С. 181—192.

414. *Человек* в контексте культуры. Славянский мир / отв. ред. И.И. Свирида. М.: Индрик, 1995.

415. *Человек* и культура. Индивидуальность в истории культуры: сб. ст. / под ред. А.Я. Гуревича. М.: Наука, 1990.

416. *Черная Л.А.* Антропологический код древнерусской культуры. М.: Языки славянских культур, 2008.

417. *Чумакова Т.В.* Природа человека в отечественной религиозно-философской мысли конца XVI — начала XVIII в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия. Политология. Культурология. Право. Международные отношения. 2009. №1. С. 61—70.

418. *Чумакова Т.В.* «В человеческом жительстве мнози образы зрятся». Образ человека в культуре Древней Руси. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

419. *Чумакова Т.В.* Образ человека в культуре Древней Руси: Опыт философско-антропологического анализа: дис. … д. филос. наук. СПб.: Б. и., 2002.

420. *Шайкин А.А.* Фольклорные традиции в «Повести о Петре и Февронии муромских» // Фольклорные традиции в русской и советской литературе. М.: МГПИ, 1987. С. 20—26.

421. *Шмелев И.С.* Богомолье // Сочинения: в 2 т. / сост., подг. текста и комм. О. Михайлова. М.: Худож. лит., 1989. Т. 2. С. 47—176.

422. *Шмеман А., протопресвитер*. Евхаристия. Таинство Царства. М.: Паломник, 1992.

423. *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998.

424. *Юрганов А.Л.* Нелепое ничто, или Над чем смеялись святые Древней Руси? // Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М.: РГГУ, 2003. С. 211—290.

425. *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб.: Б. и., 1908.

426. *Яхонтов И.* Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник: составлено по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань: Типография Императорского университета, 1881.